

أصول الشريعة

محمد سعيد العشماوى

دار الكتاب المصرى
القاهرة

دار الكتاب اللبنانى
بيروت

اهداءات ٢٠٠٢
أ/ثروت اباظة

أصول الشريعة

أصول الشريعة

محمد سعيد العشماوي

دار الكتاب المصري
القاهرة

دار الكتاب اللبناني
بيروت

دار الكتاب المصرى
القاهرة ج.م.ع
٣٣ شارع قصر النيل - ت ٧٤٢١٦٨
ص.ب ١٥٦ - برقيا (كتامصر)
تلكس ١٣٤/٢٣٣٦ ك.ت.م القاهرة
Telex Nº 2336 Cairo
a.t.t 134 k.t.m ....

دار الكتاب اللبنانى
بيروت - لبنان
ص.ب ٣١٧٦ - برقيا (كتالبان)
تليفون ٢٥٤٠٥٤ - ٢٣٧٥٣٧
Telex Nº 22355 k.t.l

الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

وحى القلم

تَقَطَّعَت الغيوب كلمة الكلمة ،
وتجمَّعَت الآفاق معنى المعنى ؛
وحَفَّ المَلَكُ بالعرش على نذير ،
وفاضوا منه إلى القلم فى يقين ؛
حتى ما يكتب إلا ما كَتَبَ الحق ،
وما يَخُــطّ إلا ما أمــر الله .

من رسالة الأستاذ توفيق الحكيم إلى المؤلف بعد قراءة أصول الكتاب : —

« هذا بحث ممتاز ... كتب بما عُرف عن فكرك من وضوح وإحاطة ، وما اشتهر به أسلوبك من لفظ دقيق وتعبير محكم ...

« .. وهو يضيء الفكر عن صورة المجتمع المطلوب والذى يسير على هدى من الشريعة فى طريق التقدم والتفتح الذهنى . لأن الشريعة هى فى هدفها الحقيقى السير بالإنسان ومجتمعه إلى الأمام دائماً ، وإلى الأفضل والأرفع والأنفع ، وليس الغرض منها التقوقع والتشرنق (حسب تعبيرك) كى تبقى فى التخلف عن الركب والجمود العقيم فى عالم متحرك بالإبداع ... » .

مقدمة

كنت خلال شهرى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٧٧ ممثلا لمصر فى مؤتمر حقوق التأليف الذى عُقد بمقر هيئة اليونسكو الدولية بباريس . وفى ذات الوقت كان الأستاذ توفيق الحكيم ممثلا لمصر فى مؤتمر المسرح الذى عُقد بنفس المكان . وقد سافرنا من مصر إلى باريس سويا ، وأقمنا فى فندق واحد بحى مونبارناس الشهير . واعتدنا أن نتناول طعام الغداء فى مطعم فرنسى الطابع فى هذا الحى ، ثم نحتسى القهوة بعد ذلك فى مقهى الدوم ذى التاريخ الحافل . ومع القهوة كانت تبدأ أحاديثنا الطويلة والعميقة فى الفن والحب والأدب والقضاء والدين والتاريخ والسياسة والحياة . وكانت الأحاديث تمتد حتى منتصف الليل ، وتجرى حيث ننتقل فى أحياء باريس المختلفة : مونمارتر والشانزلزيه والأوبرا والانفاليد والحى اللاتينى : سواء كنا نجلس على مقهى أم نسير فى شارع أم نركب مواصلة . وخلال هذه الأحاديث بدت آرائى فى الشريعة ، فسُر بها الأستاذ توفيق الحكيم جدا ، ورأى فيها تجديدا حقيقيا للروح الدينى ؛ فاستحثنى على أن أُضَمِّن آرائى كتاباً ينشر فى الناس .

بعد ذلك ، سافرت إلى الولايات المتحدة لزيارة جامعة برنستون وقضاء عيد الميلاد مع أسرة شقيقى المقيم بالقرب من نيويورك . وخلال الهدوء الذى عشت فيه فى هذه الفترة أعدت ترتيب أفكارى عن الشريعة وتبويب ما آراه لازما فى دراستها من مواضيع . ولما عدت إلى مصر ، بدت الأمور كما لو أن ترتيبا يتم لكى أبدأ على الفور بحثى عن أصول الشريعة .

فقد طُلبَ منى أن أكتب هذا البحث لتقديمه إلى مؤتمر وزراء العدل العرب الذى كان من المقرر أن يعقد فى مصر فى نهاية عام ١٩٧٨ . وبهذا تضافرت الأسباب ليتم الكتاب .

* * *

وبعد ،

فإن الطبيعة البشرية — فى خليقتها الحالية — مجبولة على معايشـة القديم — وإن كان خطأ ، ومعارضة الجديد — مهما يكن صوابا . ومن هذه الطبيعة الشائهة عانى المعلمون العظام — رسلا كانوا أم أنبياء — فى سبيل رفع الناس من موات العيش الحيوانى إلى حياة الروح الإنسانى .

وبهذا الفهم ، لم يكن عجبا أن يوجه المعلمون خاصة الناس — دون عوامهم — إلى طبيعة رسالاتهم وحقيقة دعاواهم . فى الأناجيل أن السيد المسيح خص الأقربين من تلاميذه ببعض اللب من تعاليمه ؛ وقال لهم فى ذلك ، إنهم هم الذين أعطوا ملكوت السماء ، أى الجذوة المقدسة للمعرفة ، أما غيرهم ممن لم يعط ذلك ، فإنما تضرب لهم الأمثال ؛ فلا يكون الحديث مباشراً — لا يطيقونه ، ولا يكون التعليم سافرا — يفزعون منه . وفى القرآن تكررت الآيات التى تقرر أن أكثر الناس لا يعلمون ، وأن أكثر الناس لا يؤمنون ؛ فكأنما تعنى بذلك أن العلم بالحقيقة للخاصة وحدهم ، وأن محض الإيمان ليس لكل الناس .

لقد جاء فى الأناجيل أن المختارين قد نالوه ، أى أن المختارين نالوا الخلاص ؛ كما جاء فى القرآن أن « الله يهدى من يشاء » ، « وإنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » . وقد رأى البعض فى ذلك جبرية صارمة ؛ فالذى اختاره الله هو الذى نال الخلاص والذى هداه الله هو الذى عرف الحق ، وليس لمن لم يتم إختياره سبيل إلى الخلاص أو طريق إلى الهداية . غير أن جبرية كهذه لا يمكن أن تكون من صميم الدين ؛ فإن الإرادة هى أساس التكليف والعقل هو مدار المساءلة ؛ ولا إرادة حيث يكون الجبر ولا عقل حين يغلب القضاء .

إن الإرادة الواعية هى التى تجاهد نفسها ، وتكافح فى سبيل خلاصها ، وتكابد المشاق حتى تطمئن إلى هداية . وعندما تتغلب على جهلها ، وتتخلى عن تعنتها ، وتقضى على كل تعصب لديها ، وتزيل كل خداع حولها ؛

عندما تفعل ذلك مخلصة ؛ فإنها تَفُكُّ المحابس وتتخطى الأسوار ، فتصل بذاتها إلى الإختيار الإلهى للخلاص والهدف الحقيقى من الإيمان . فإنما الإختيار الإلهى إختيار لمن يُريد ، وإن الهدى إلى الحق هدى لمن يشاء .

فالمكافحة والمكابدة والمثابرة والمعاناة هى السبيل الوحيد للسمو الإنسانى ، وهى القانون الأزلى الذى من خلاله وحده ، وبه مباشرة ، يصل الإنسان إلى نطاق الإختيار الإلهى ومجال الهداية الحقيقية .

ولو أن الناس جميعا وعت هذا القانون وعملت به ، لصارت إلى طبيعة راقية وخليقة سويّة ، كل فرد فيها هو الخلاص وهو الهداية .

إن خفايا الكون دانية وأسرارها قريبة ، غير أن الإنسان يسترخى فى جهله ويستنيم فى غفوته ويستريح إلى تعصبه ، فلا يمد إرادته إلى حيث يعرف الخفايا ولا ينشر ذاته حتى تصل إلى كل سر . وبهذا تظل خفايا الكون ألغازاً كما تظل أسراره مجهولا وعماء .

لقد دهش بعض مستمعى السيد المسيح من تعاليمه ، فعجب من دهشتهم وقال لهم إنه يكلمهم بالأرضيات (أى فى المعارف الدارجة) فما البال لو كلمهم بالسماويات (أى بالأسرار الكونية) !! . وفى حديث عن النبى (ﷺ) أنه قال (أُوتيتُ هذا القرآن ومثله معه) . ومفاد قول السيد المسيح وقول النبى (ﷺ) أن كلا منهما كان يعرف مالم يستطع أن يقوله حتى لخاصة خاصته . فمهما كافح هؤلاء ليصلوا إلى السر ويعرفوا الخفايا ، فإن لكفاحهم حداً يقف بهم عند جزء من الطريق ، فَيُعْطَوْنَ على قدر ما كافحوا ويصلون إلى بعض من السر وإلى شطر من المجهول . ولما كانت العناية حفيّة بكل فرد حريصة على أن تصل به إلى النبع المقدس والصميم الكونى ، فإن الرسالات تتوالى حتى تصل الإنسانية إلى ما لم يُصَرَّح به من قبل ، وما لم يكن مُتَاحاً فى الماضى . فكلما تهيأ جيل لقدرة حصل عليها ، أو تشوّف إلى معرفة وصل إليها ، أو طلب سراً جلته له العناية ، أو شاء هداية فتحت له الجلالة أبوابها .

فى أحد الأناجيل أن السيد المسيح قال :

« أطلبوا تجدوا ،

إسألوا تُعطوا ،

إقرعوا يفتح لكم ... »

وإنه لمن الحق أن الطالب المخلص يُجاب ، وأن السائل الواعى يأخذ ، وأن القارع المُجِد يصل ...

وإن على الإنسانية كلها أن تطلب بإخلاص وأن تسأل بوعى وأن تقرع بجد .. حتى تُجاب إلى الحق وتأخذ الاختيار وتصل إلى سر الأسرار .

وإن هذا لهو الداعى الذى دعى إلى هذا الكتاب ، وهو الأصل الذى يدعو كل قارىء إليه . والله وحده هو الذى يُلهم الكلمة الصادقة ، وهو الذى يهدى إلى سواء السبيل .

القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٨ .

لقد كَلّمنى كلام النـــاس ،
فأنصتّ . . .
. . . ثم كررت لــه كلام الله .

أوزوريس
من كتاب الموتى لقدماء المصريين

جاء فى الدستور المصرى — الصادر سنة ١٩٢٣ — أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية(١) » وقد تكرر النص بحرفه فى دستور سنة ١٩٣٠(٢) ودستور سنة ١٩٥٦(٣) ودستور سنة ١٩٦٤(٤) . أما الدستور الصادر سنة ١٩٧١ فقد انتهج نهجا مُضَافاً حيث نص على أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادىء الشريعة مصدر رئيسى للتشريع »(٥) . وبذلك يكون قد أضاف إلى النص الذى استقر فى كل الدساتير المصرية — منذ دستور ١٩٢٣ — جملة أن « مبادىء الشريعة مصدر رئيسى للتشريع » .

وفى دستور إتحاد الجمهوريات العربية (مصر ، سوريا ، ليبيا) — الصادر سنة ١٩٧١ — نُصّ على تأكيد دولة الإتحاد على القيم الروحية ، وأنها « تتخذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع(٦) » . وهكذا بدأت تستقر فى الدساتير العربية جملة « مبادىء الشريعة مصدر رئيسى للتشريع » ، على نص أو آخر .

وكان من مقتضى ذلك — وربما كان سبباً له — أن انتشرت فى البلاد العربية — وبعض البلاد الإسلامية — دعاوى عريضة وصيحات عالية تطالب بسرعة تطبيق الشريعة الإسلامية فى المجتمع . واقتصد بعضها فرأى أن مثل هذا التطبيق إدماج للتراث الثقافى فى الفكر المعاصر ، وتوسط البعض فقال

---

(١) المـــادة ١٤٩

(٢) المـــادة ١٣٨ .

(٣) المادة الثالثة .

(٤) المادة الخامسة .

(٥) المادة الثانية .

(٦) المادة السادسة .

إن قطع الماضى عن الحاضر تدمير للمجتمع الذى لن يستقيم أمره إلا على القيم الروحية وحدها ، وتطرف بعض آخر فزعم أن المجتمع المعاصر مجتمع كافر ملحد جاهل ، وأنه لن يعود إلى الصواب إلا إذا طبق الشريعة واتخذها قانوناً له فى كل أمر .

ولو سُئل داع عما يقْصد بالشريعة لسكت ، ربما ظنّاً بأن اللفظ من الوضوح بحيث لا يحتاج شرحاً ولا تفسيراً . ولو أراد الشرح والتفسير ، فلعله يرى أن المقصود بتطبيق الشريعة أن يكون القرآن دستوراً للحياة ؛ دون أن يحدد مقصده من ذلك ؛ وهل يعنى من القرآن آياته الدينية أم نصوصه التشريعية ! ؟ هل يعنى كل الآيات أم الناسخ منها دون المنسوخ ! ؟ هل يعنى ما خُوطبت به الأمة أم ما اختصّ به النبى وحده ! ؟ هل يعنى الآيات كنصوص ، أم يعنى ما أُبدى عليها من شروح وما يتعلق بها من آراء وما أضيف إليها من فقه ! ؟ .

* * *

إن اللفظ — أى لفظ — ليس دائما قريب المعنى أو واضح الفهم أو سهل الأداء أو فى متناول كل عقل .

فاللفظ ، ليس كائنا ناطقا بذاته ، يدل على معناه وما يُقصد منه . انه تركيبٌ موضوع يستمد معناه من التعارف الإجتماعى عليه . وغالبا ما يتحدد القصد منه بالمضمون الذى يرد فيه والسياق الذى يبدو خلاله . لهذا ، كان تحديد اللفظ والاتفاق على معناه ضرورة قبل أى بحث جاد ولازما لأى جدل منتج(١) .

وقد أدركت ذلك بعض المدارس الفكرية وبعض المناهج الفلسفية ، فبدأت عملها بتحديد الألفاظ أو أقامت مناهجها على تحليل المقصود منها ، منعا لأى خلط أو اضطراب ، وقصداً للوصول إلى الوضوح والدقة والنقاء ..

---

(١) يراجع كتاب فقه اللغة ، لعلى عبد الواحد وافى . وكتابنا رسالة الوجود .

فسقراط(١) ، أشهر الفلاسفة ، وصاحب منهاج التهكم والتوليد فى استخراج الحقائق واستهداف الصواب ، كان يقيم منهاجه على هذا الأساس . فاشترط — قبل بداية الجدل — حدّ اللفظ حداً تاماً ؛ أى تحديد معناه تحديداً جامعاً للمقصود منه ، مانعا من تداخل أى معنى عليه أو اضطراب أى فهم فيه .

وعلى هذا التحديد الأمثل ، قامت فلسفة الإغريق كلها ، فكانت مثالا للوضوح فى الفهم والدقة فى التعبير .

وفى العصر الحديث ، قامت بعض المناهج الفلسفية على تحديد اللفظ وتحليل معناه . فالوضعية المنطقية(٢) تؤسس بعض إتجاهاتها على أن اللغة بناء تتبدى فيه الملاحظات الحية المباشرة ، وأن الدور الحقيقى للفلسفة ليس فى وضع نظريات عامة ، بل فى الوصول إلى الفاعلية عن طريق التوضيح المنطقى للتصورات العقلية والقضايا والنظريات ، بتعريف الألفاظ وتحديد معانيها(٣)

فتعريف الألفاظ وتحديد معانيها — هو إذن — أمر لابد منه قبل بداية أى بحث ؛ لأن المعنى قد لا يكون واضحاً أو قد يكون مختلطا بغيره أو مضطربا فى ذهن الغير ، أو يكون — من جانب آخر — قد تحول إلى معنى آخر(٤) .

(١) سقراط (٤٦٩–٣٩٩ ق.م) فيلسوف يونانى من أثينا ، لم يترك أثراً مكتوباً ، وإنما سجل حياته وتعاليمه تلميذه أفلاطون فى المحاورات ، واكسانوفون فى مذكراته .

(٢) الوضعية المنطقية اسم أطلق سنة ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فينا ، ويقصد به التجريبية المنطقية أو العلمية أو المتسقة .

(٣) تراجع الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٣ ٤ وما بعدها .

(٤) «ا» فلفظ البوليس مثـلا أصـله فى اللاتينية Politia وفى اليونانيـة XonC TeiA ويعنى التنظيم السياسى أو الحكومة . وقد أطلق فى الفكر السياسى على حكومة المدينة فى عصرى الأغريق والرومان ، وهو الآن يعنى الشرطة . يراجع :

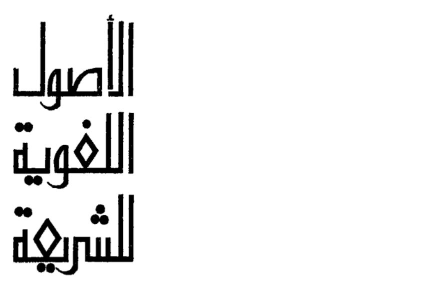
Dictionnaire latin Francaise - Par - le baique - Paris 1922 & A History of Political theory - by - George Sabine & The Republice of plato, Great Dialougues of Plato Complete texte - by - W.H.D. Rouse.

«ب» ولفظ أمة الذى يردده البعض فى الآية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ، على أن المعنى به أمة العرب جميعاً أو أمة المسلمين كلهم يعنى فى الحقيقة جماعة Groupe ، Community لا أمة بمعنى nation (يراجع — الجامع لأحكام القرآن القرآن — المسمى تفسير القرطبى طبعة دار الشعب — ص ٣٢٣٨ ، لسان العرب — دار صادر — المجلد ١٢ ص ٣) .

The meanings of the Glourious Qur'an - by - Marmaduke Pickthall

وحتى مع ما يظن أنه واضح لا لبس فيه ، ظاهر بلا غموض يشوبه ؛ فإن اللفظ يظل دائماً — وعلى ما ظهر من بحوث اللغة — في حاجة إلى تحديد يُتَّفَق عليه قبل أى بحث جاد أو أى جدل منتج ، وإلا غرقت المفاهيم فى لجاجات من الإضطرابات وضاعت المعانى فى متاهات من الإختلاط .

لكل ذلك يكون تحديد المقصود بلفظ الشريعة أمر لامعْدى عنه وبداية لابد منها ، مهما قيل عن وضوحه وظهوره وعدم الحاجة إلى تحديده .


الأصول
اللغوية
للشريعة

القرآن كتاب محكم وتنزيل جامع ، لذلك فقد جاء على ثراء لفظى شديد ، فانطوى بناؤه على كثير من الألفاظ ذات الأصول المتباينة أو ذات المعانى البعيدة أو ذات الأغراض المتنوعة .

ففى ألفاظه ألفاظ كانت قد دخلت العربية من لغات أخرى ، وفى ألفاظه ألفاظ دخلت إلى العربية — من هذه اللغات(١) — على آياته وبنصوصه .. وفى تلك الألفاظ ألفاظ قريبة المأخذ سهلة التناول ، وفيها ألفاظ تغوص معانيها إلى أعماق التاريخ وتضرب فيه إلى مطاوٍ بعيدة إلى حيث تظهر فى لغات أخرى بنفس اللفظ أو بلفظ مشاكل ، وفى ذات المعنى أو بمعنى قريب .

وتبادل الألفاظ بين اللغات أو إقتباس لغة لمعانى لغة أخرى ، واقع تاريخى وضرورة لغوية وحضارية ، تنشأ من التعامل البشرى والتداخل الإنسانى ، وتؤدى إلى ثراء اللغات بالألفاظ الجديدة وتعميقها بالمعانى المقتبسة (٢) .

ولفظ « الشريعة » ورد بنصه فى لغة العرب قبل القرآن ، وورد بمعناه فى التوراة والإنجيل من قبل القرآن كذلك . لذلك فإنه يكون من صواب البحث

---

(١) من ذلك ألفاظ : الفردوس والقسطاس والقنطار من اليونانية واللاتينية ، الزنجبيل من الفارسية . ونفاق وحواريين وبرهان من الحبشية ، مشكلة وصبح وبهاء من السنسكريتيه ، طور وإفك وبارك وتجارة وتنور وثم وجبار وحنان من الآرامية (يراجع كتاب الاتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى ، الزينة فى الكلمات العربية الإسلامية لأبى حمدان الرازى ، التطور النحوى للغة العربية لبراجشتراسر — مطبعة السماح سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٢ ، ١٥٤ ، تاريخ اللغة العربية لجورجى زيدان — الطبعة الثانية — ص ٢٢ — ٦٣ ، القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث للدكتور عبد الصبور شاهين) .

(٢) فلفظ الضمير — مثلا — لم يكن يوجد فى اللغة العربية إلى عهد قريب ثم اشتق من الفعل ضمر ، وتفتقر اللغة العبرية إلى لفظ « شكر » ، كما تخلو اللغة الفارسية من لفظ نصيحة .

استقراء معناه في كل من التوراة والإنجيل ، لبيان دلالته فيهما والمعنى الذى قُصد منه ، ثم تحديد المعنى فى اللغة العربية وما قُصد به فى القرآن .

الشريعة فى التوراة :

لم يرد لفظ الشريعة — فى التوراة — بنصه العربى أو بلفظ مقارب — لكنه ورد فى لفظ عبرى هو תּוֹרָה وينطق بالعربية « توراة (١) » من الفعل « هو هراه »(٢)، بمعنى يرشد، يعلم، ينظم، يهدى . وفى بعض الحالات ظهر اللفظ بمعنى القانون أو المرسوم ترجمة عن اللفظ العبرى « داث dath » . وثم لفظان يُتَرجمان بمعنى الشريعة أيضـــا ، هما مشبات mish-pat ويعنى : قضائى ، قرار ، حكم . ومتشواه mits wah ويعنى وصايا . وهو فى اليونانية kavwv (no'mos) من الفعل némo الذى يفيد معنى التوزيع أو التقسيم (٣) .

وقد وردت كلمة الشريعة — بلفظها العبرى — فى التوراة حوالى مائتى مرة ، وهى تشير دائماً إلى الإرادة الإلهية الموحى بها تقديراً للسلوك الإنسانى(٤)

وأول ما ورد لفظ الشريعة ، ورد فى سفر الخروج : —

« وقال الرب لموسى وهارون هذه فريضة (٥) الفصح ... تكون شريعة (٦) واحدة لمولود الأرض والنزيل النازل (٧) » .

ثم ورد فى سفر اللاويين (٨) : —

« وهذه شريعة (٩) التقدمة يقدمها بنو هارون أمام الرب قدام المذبح ..»

---

(١) بالانجليزية «Toh-rah»

(٢) بالانجليزية «Hoh-rah»

(٣) Encyclopaedia Britannica, Micropeadia, VII, P 380

(٤) المرجع السابق Encyclopaedia Britannica, Micropeadia, X, P 49

(٥) بالانجليزية Ordinance

(٦) بالانجليزية Law

(٧) خروج ١٢ : ٤٣-٤٩ .

(٨) اللاويين جمع لاوى ، وهى قبيلة هارون أخ موسى — عليهما السلام — وقد انحصرت فيها سلطة الأحبار .

(٩) بالانجليزية Law

« وهذه شريعة ذبيحة الخطية .. »

« وهذه شريعة ذبيحة الإثم .. »

« وهذه شريعة ذبيحة السلامة .. »

ثم جمعت كل هذه الشرائع فى نص واحد « تلك شريعة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم وذبيحة الملء وذبيحة السلامة .. »(١)

ثم وردت هذه الآيات : —

« هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى فى الماء وكل نفس تدب على الأرض : التميز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التى تؤكل والحيوانات التى لا تؤكل ... » (٢) .

« هذه الشريعة لكل ضربة من البرص والقرع .. » (٣) .

وجاء فى سفر العدد :

« هذه شريعة النذير ... » (٤) .

« هذه فريضة الشريعة التى أمر بها الرب ... (٥) (ثم وردت قصة البقرة) .

« هذه هى الشريعة : إذا مات إنسان فى خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان فى الخيمة يكون نجسا سبعة أيام ... » (٦) .

« وفى سفر التثنية (٧) : —

« هذه هى الشريعة التى وضعها موسى أمام بنى إسرائيل (٨) (ثم ورد بيان عن عبادة يهوا) .

(١) لاويين ٦ : ١٤ ، ٢٤ ؛ ٧ : ١١ ، ٢٧ .
(٢) لاويين ١١ : ٤٦ — ٤٧ .
(٣) لاويين ١٣ : ٥٩ .
(٤) العدد ٦ : ١٣
(٥) العدد ١٩ : ١
(٦) العدد ١٩ : ١٤
(٧) التثنية تعنى تكرار التشريع .
(٨) تثنية ٤ : ٤٤ .

« وعندما يجلس (الشعب) على كرسى مملكته يكتب نسخة من هذه الشريعة فى كتاب من عند الكهنة اللاويين فتكون معه ويقرأ فيها .. ويحفظ جميع كلمات هذه الشريعة » (١) .

« جاء الرب من سيناء وأشرق من سعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم »(٢) .

فنى كل هذه الآيات لم ترد الشريعة على معنى القانون ، أى التشريع ، وإنما واضح أن معناها : الطريقة ، السبيل ، المنهج ..

فبدلا من لفظ « شريعة » يمكن أن يقال : هذه طريقة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية ، وذبيحة الإثم ... إلى آخر ذلك . أو يمكن أن يقال : هذا سبيل المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم ... وهكذا ..

فلفظ الشريعة لم يرد فى توراة موسى (٣) — أبدا — بلفظ القانون .

وأول ما تظهر كلمة الشريعة بمعنى القانون — أى التشريع — فى سفر دانيال حيث أشير فيها إلى قانون ميديا والفرس ، وهى بالطبع غير شريعة الرب .

« .. ابرز الإيجاب وارسم الكتابة . بحيث لا يقع تغيير كما هى شريعة مادای وفارس التى لا تُنْسَخ (٤) » (أى أظهر الوجوب وأكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير) .

« الأمر حق كما هى شريعة مادای وفارس التى لا تُنْسخ (٥) » .

---

(١) تثنية ١٧ : ١٨—٢٠

(٢) تثنية ٣٣ : ١

(٣) الخمسة أسفار الأولى من العهد القديم (باليونانية بنتاتيك Pentatteuch) وهى التكوين ، الخروج ، اللاويين ، العدد ، تثنية الاشتراع .

(٤) دانيـــال ٦ :٩

(٥) دانيـــال ٦ :١١

أما حيث أرادت التوراة أن تعبر عن القانون — بمعنى التشريع — فكانت تعبر عن ذلك بلفظ الاحكام (١) أو الوصايا (٢) .

فقد جاء فى سفر الخروج : —

« هذه هى الأحكام التى تضع أمامهم (٣) ... (ثم ورد بيان لأحكام العقوبات) ومنها .. من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا .. من ضرب أباه وأمه يقتل قتلا .. من سرق إنسانا وباعه أو وُجد فى يده يقتل قتلا ..

وفى سفر اللاويين : —

« ... أحكامى تعملون وفرائضى تحفظون لتسلكوا فيها ، أنا الرب الهكم : فتحفظون فرائضى وأحكامى التى إذا فعلها الإنسان يحيا بها ... عورة أبيك وأمك لا تكشف ، عورة أختك بنت أبيك وبنت أمك المولودة فى البيت أو المولودة خارجا لا تكشف عورتها .. عورة امرأة وبنتها لا تكشف .. ولا تأخذ امرأة على أختها للضر .. (٤) »

وفى سفر العدد : —

« فتكون هذه لكم فريضة حكم إلى أجيالكم فى جميع مساكنكم : كل من قتل نفسا فعلى فم شهود يقتل القاتل ، وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت ، ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت ، بل انه يقتل(٥)

وفى سفر التثنية : —

« .. هذه هى الشهادات والفرائض والأحكام (٦) .. »

---

(١) بالانجليزية Judgments

(٢) بالانجليزية Commandements ويلاحظ أن القرآن استعمل تعبير الوصايا فى بيان الأحكام (فى سورة الأنعام) ، وسيلى بيان أو فى لذلك .

(٣) خروج ٢١ : ١

(٤) لاويين ١٨ : ٤—١٨

(٥) عدد ٣٥ : ٢٩

(٦) تثنية ٤ : ٤٤

« اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام .. (ثم ورد بيان الوصايا العشر) (١) .

« فاحفظ الوصايا والفرائض والأحكام (٢) ..

وفى المزامير : —

« أحكام الرب حق وعدل جميعها (٣) » .

« ترك بنوه شريعتى ولم يسيروا فى أحكامى (٤) » .

فكأن التوراة استعملت للتعبير عن الأوامر الإلهية للسلوك الإنسانى كلمات عدة : الشريعة ، الفريضة ، الأحكام ، الوصايا .

فالشريعة ، يقصد بها طريق أو سبيل ، أو وسيلة محددة ، لأداء مراسم معينة لبذل قربان أو الوفاء بنذر أو إتباع منهج للوقاية ، وما شابه .

أما الفريضة أو الحكم أو الوصية (وجمعها الفرائض والأحكام والوصايا) فيُقصد بها تقرير قواعد للتأثيم والجزاء ، أو قواعد تحكم الأحوال الشخصية ، أو قواعد تنظم المعاملات ؛ أى يُقصد بها كل ما هو تشريع .

وهكذا لم تقصد كلمة الشريعة إلى معنى التشريع إلا فى سفر دانيال عندما أشارت إلى قانون فارس وميديا : بينما عُنِيَ بالفريضة أو الحكم أو الوصية معنى التشريع .

غير أن لفظ الشريعة ، وهو يعنى أصلا الشريعة الموسوية ، أى الشريعة التى تلقاها موسى عليه السلام ، أُطلق على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (وهى الأسفار التى يُظن أنها تجمع الشرائع والفرائض والأحكام والأوامر التى تلقاها موسى عليه السلام) على معنى القانون ، الذى يطلق

---

(١) تثنية ٥ : ١

(٢) تثنية ٧ : ١١

(٣) مزامير ١٩ : ١٠

(٤) مزامير ٨٩ : ٣١

بصفة عامة على كل قاعدة مطردة ، فيقال قانون الحياة وقانون الجاذبية وقانون التمثيل الغذائى وقانون العرض والطلب .. وهكذا .

وبعد ذلك — ونتيجة لظهور التلمود — أطلق اللفظ على كل أسفار العهد القديم ، خاصة وأن الاعتقاد الإسرائيلى يقوم على أن هذه الأسفار كتبت عن طريق الوحى وأنها كلام الله إلى أنبيائه . وبهذا أصبح لفظ التوراة يشمل كل أسفار العهد القديم ، فامتد الجزء ليشمل الكل واتسع الخاص ليطلق على العام .

الشريعة فى االتلمود :

التلمود (١) يعنى التعليم ، وقصته هى قصة اليهودية ؛

فإذا كانت الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا قد ثبتت فى نصوص ، فإنها أصبحت فى حاجة إلى تفسير ، كما أنها — من جانب آخر — لم تستطع الوفاء بجميع حاجات أورشليم المتجددة والمتغيرة ، خاصة بعد أن فقدت حريتها . ثم لم تستطع الوفاء بأغراض اليهودية بعد أن فقدت أورشليم ، ولا استطاعت معالجة شئون الإسرائيليين خارج فلسطين ؛ ومن ثم كانت مهمة العلماء قبل التشتت ، والأحبار من بعده ، تفسير الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا تفسيرا تهتدى به الأجيال الجديدة وتوائم البيئات المتغيرة التى قد لا يمكن الجهر فيها بالتوراة أو أداء المراسم أو تنفيذ الفرائض والأحكام والوصايا .. وتوارث المعلمون جيلا بعد جيل تفاسير العلماء والأحبار وتناقلوها شفاها حتى أصبحوا يسمون « معلموا الشريعة » (٢) .

وإذ لم يكن فى مقدور اليهود المشتتين أن يحفظوا كيانهم جسميا وروحيا

---

(١) يوجد تلمودان : البابلى والفلسطينى . والمشنا (أى النصوص) واحدة فى الاثنين ، أما الجمارا (الشروح) فهى فى البابلى أربعة أمثالها فى الفلسطينى . . ولغة الجمارا فى التلمودين هى الأرامية (لهجة من السريانية) أما لغة المشنا فهى العبرية الجديدة . ومعظم المشنا نصوص قانونية وقرارات (هلكا) أما الجمارا فبعضها إعادة نص قانونى أو بحثه (أى هلكا) وبعضها الآخر قصصاً (هجدا أو هاجادا) .

(٢) Story of civilisation - By - Will Duvant - 4.

إلا عن طريق الشريعة — بمعناها العام — فقد أصبح الدين عندهم هو دراسة هذه الشريعة والعمل بها (١) .

وزكّى الأحبار هذا المعنى حين قالوا إن موسى (عليه السلام) لم يترك لشعبه شريعة تحتويها الأسفار الخمسة ، بل ترك لهم — كذلك — شريعة شفوية تلقاها التلاميذ عن المعلمين . (٢) كما زكّاه — ما سلف بيانه — من أن أنبياء بنى اسرائيل — وهم كثير — قالوا انهم ينطقون بوحى من الله وأن ما يصدر عنهم هو كلام الله سبحانه (٣) .

ومن تفاسير المعلمين وشروحهم وإضافاتهم تكوّن ما يسمى بالمشنا : أى التعاليم الشفوية ، والجمارا : وهى الشروح . ومن الإثنين معا تكون التلمود ، ثم انسحب لفظ الشريعة على ما ورد فيه من أحكام — بحكم ما قيل من أن موسى تركها للشعب إلى جانب أسفاره الخمسة — فأصبح لفظ الشريعة فى الإسرائيلية يُقصد به — على الأغلب — ما ورد فى التلمود من أحكام أو شروح أو تخريجات .

ومع الوقت غلبت أحكام التلمود أحكام التوراة ذاتها ، بحكم قابليتها للتغيير والتبديل ، مما جعلها الرباط الحقيقى والوشيجة الحية التى تجمع بين اليهود المشتتين فى كل البلاد ، فتواجه حاجاتهم وتواكب آمالهم وأحلامهم وتجمع بينهم على نصوص معينة وأحكام واحدة .

الشريعة فى الإنجيـــل :

جاء فى الإنجيل على لسان السيد المسيح عليه السلام :

« لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لانقض بل

---

(١) أى اختلط الدين بالشريعة وأصبحت هذه هى الأصل ، مع أن الفرض أن تكون المراسم والفرائض والأحكام والوصايا سبلا للدين لا غايات تغنى عنه وتبدل منه . وسوف يلى فصل يتناول الدين والشريعة والصلة بينهما .

(٢) المرجع السابق Story of Civilisation

(٣) المرجع السابق .

لأكمل : فإنى الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل (١) » .

وكلمة الناموس أصلها كلمة يونانية kavwv كانت تعنى أصلا أى قضيب مستقيم ثم استعملت بمعنى العمل على إستقامة الأشياء، ثم بمعنى قاعدة تستعمل بواسطة البنائين، وأخيراً استعملت بمعنى معنوى يفيد القاعدة أو الحكم أو القانون . وكانت تطلق فى العادة على التقاليد .

فلفظ الناموس فى النص يمكن أن يكون الشريعة ، كما يمكن أن يصرف لفظ الأنبياء إلى الرسالات . وبذلك يكون النص « لا تظنوا أنى جئت لانقض الشريعة أو الرسالات » وهو تقدير يوافق المفهوم عن رسالة السيد المسيح من أنه لم يغير شريعة موسى وإنما عدّل قبلتها وغير معناها وبدل أساسها. فوجهها إلى النية والقصد لا إلى الشكل والمراسم ؛ وجعل معناها الحب والعطاء لا المبادلة ولا الجزاء ؛ ووضع الإنسان أساسا لها بعد أن كان الأساس حكم الكهانة أو ملامة الناس .

« تركتم أثقل الناموس : الحق والرحمة والإيمان (٢) »

لقد قصد السيد المسيح بكلمة الناموس لفظ الشريعة بمعناها العام الذى يعنى مراسم القرابين ، كما يعنى روح الدين ، ويعنى شريعة موسى — عليه السلام — على نحو ما كان قد انتهى إليه الفهم قبل رسالة السيد .

الشريعة فى القــرآن :

ورد لفظ الشريعة فى القرآن مرة واحدة : —

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها » (٣)

---

(١) انجيل متى ٤ : ١٧

(٢) انجيل متى ٣٣ : ٣٣

(٣) الجاثية ٤٤ : ١٨.

« ثم ورد فعل له واشتقاق مرتين : —

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى (١) » .

« لكل جعلنا منكم شِرْعَةً ومنهاجا » (٢) .

وقد ورد فى كتب اللغة أن كلمة شَرَعَ تعنى ورد . شرع الوارد : — تناول الماء بفيه . شرعت الدواب فى الماء دخلت فيه ، والشرعة والشريعة : مشرعة الماء ، أى مورده . وقد قيل فى المثل : أهون السقى التشريع : أى أسهل السقى إسقاء الإبل من مورد قريب لا تَعَبَ فيه .

ثم أصبح معنى اللفظين (الشِّرْعَة والشريعة) ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر ، أى كل ما يعد نظاما للدين لا أحكاما للمعاملات .

وقيل : الشرعة هى المنهاج أو الطريق (٣) .

فلفظ الشريعة يعنى — فى اللغة — أصلا — مورد الماء أو مدخله ، وهو منهاج الشيء أو الطريق إليه ، وهذا هو المعنى الذى قصد إليه القرآن : —

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر » : تعنى : ثم جعلناك على منهاج من الدين أو على طريق له ،

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا .. » : تعنى : مَنْهَجَ لكم من الدين ، وضَّح لكم طريقا من الدين هو ما وصى به نوحا ... أو هى — على ما يرى البعض — سن لكم من الدين ...

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » تعنى : لكل جعلنا منكم طريقا ومنهاجا ، أو لكل جعلنا منكم مدخلا (موردا) ومنهاجا .

---

(١) الشورى ٤٣ : ١٣

(٢) المائدة ٤ : ٤٨

(٣) لسان العرب — المرجع السابق — المجلد الثامن ص ١٧٥ وما بعدها ، المعجم الوسيط .

فلفظ الشريعة لا يعنى فى اللغة — ولا فى الاستعمال القرآنى — معنى التشريع أو القانون ، بل إنه ورد بنصه « ثم جعلناك على شريعة من الأمر » وبفعله « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » فى آيتين مكيتين ، أى آيتين نزلتا فى مكة قبل نزول التشريع الذى لم يبدأ إلا بعد انتقال النبى (ﷺ) إلى المدينة (١) .

وورد باشتقاق منه « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » فى المدينة — وبعد بدء التشريع الإسلامى ، لكن ليس بخصوص هذا التشريع ، بل بمناسبة تطبيق النبى (ﷺ) عقوبة الزنا المنصوص عليها فى التوراة — وهى الرجم — على يهودى (٢) ، فكأنما قُصد بالآية أن لكل من الدينين — اليهودى والإسلامى — مدخلا (موردا) ومنهاجا ، فكل يغاير الآخر فى مورده وفى طريقه ، وليس فى تطبيق عقوبة — فى الإسلام — وردت فى التوراة ما يعنى أن موردى الدينين متطابقين أو أن سبيلهما واحد .

وعندما نص القرآن على التشريع لم يذكر لفظ الشريعة ولا أحد مشتقاتها (ومنها كلمة التشريع) ، وإن كانت بعض الأحكام — غير التشريعية — وردت بلفظ الأمر « قل أمر ربى بالقسط »(٣) أو الفرض « فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة »(٤) أو الوصية « قل تعالوا أتْلُ ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئا ، وبالوالدين إحسانا ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق .. ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون»(٥)

---

(١) فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين — الطبعة الأولى — ص ٢٣٣ ، أسباب النزول لأبى الحسن على بن أحمد الواحدى ، تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى ، ويراجع كتاب حصاد العقل ص ٣٩ .

(٢) تفسير القرطبى ص ٢١٧٣ .

(٣) الأعراف ٧ : ٢٩

(٤) النساء ٤٠ : ٢٤

(٥) الأنعام ٦ : ١٥١ — ١٥٣ .

الشريعة فى الفقه الإسلامى :

ومع هذا التحديد اللفظى والوضوح التعبيرى فقد حدث للفظ الشريعة فى الإسلام ما حدث للفظ التوراة فى اليهودية ، حين ذكر أصلا لبيان طرق القرابين والنذور وحماية الجمهور من الأوبئة ، ثم نُقل إلى كل ما جاء فى كتب موسى (أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية) من طرق ووسائل ، ومن أوامر وفرائض وأحكام ووصايا (تتضمن تشريعات جزائية وتشريعات معاملات) ، ثم أصبح يُقصد به كل أحكام الدين اليهودى ، وعلى الأخص ما جاء فى التلمود من تفاسير وشروح وأحكام .

فلقد استعمل لفظ الشريعة فى الإسلام — أولا — بمعناه الذى يفيد أن شريعة الإسلام هى سبيل الإسلام أو منهاجه .

ثم نُقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين ، فأصبحت الشريعة تعنى كل ما ورد فى القرآن من سبل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات .

ثم أصبح أخيراً يعنى كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات ، وما جاء فى السنة النبوية ، وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفاسير المفسرين ونظرات الشراح وتعاليم رجال الدين .

فمصادر الأحكام الشرعية — التى يطلق عليها تجاوزا لفظ الشريعة — هى فى نظر علماء المسلمين أربعة : القرآن ، السنة ، الإجماع ، القياس(١) .

---

(١) يراجع أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى للأستاذ عبد الوهاب خلاف ، أصول الفقه الإسلامى للأستاذ زكريا البرى ، أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حماده ، أصول الفقه للأستاذ محمد زكريا البرديسى .

والقياس — لدى الأصوليين — هو « الحاق أمر بآخر فى الحكم الشرعى لاتحاد العلة بينهما »

ويتصل به :

الاستحسان : وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر ، لوجه أقوى يقتضى هذا العدول .

الاستصلاح : وهو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة .

الاستصحاب : وهو استبقاء الحكم الثابت فى الزمن الماضى على ما كان ، واعتباره موجوداً مستمرا إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه .

والقرآن معروف بنصه محفوظ به . غير أن النص ليس ناطقاً بذاته ، ولا هو كائن حى يشرح بنفسه معناه وما قُصِد منه . لذلك اقتضى الأمر تفسيراً له ، خاصة عندما ذهب الجيل الأول من المسلمين الذين كانوا عرباً أقحاحا يعرفون معانى الألفاظ . وقد عاصروا نزول القرآن فعرفوا أسباب النزول كما عرفوا الناسخ منه والمنسوخ .

وهكذا ، كان من شأن تزايد دخول غير العرب فى الإسلام وكثرة مشاغل الحياة وبُعْد الناس عن واقع القرآن وجهلهم بظروف التنزيل أن تخصص نفر من المسلمين لدراسة القرآن : مفردات لغته ، وقواعد بنائه من نحو وصرف وبيان ، ونظام أحكامه ، وأصول فهمه ، وصحة تفسيره . ومع بعد الدراسات وعمقها وتشعبها أصبح من غير الممكن للفرد المسلم أن يفهم آية أو يطبق حكماً دون أن يرجع إلى رأى اللغويين وحكم النحاة وأصول الفقه وقواعد التفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، وما إلى ذلك ، مما أحاط الآيات القرآنية — بآراء وأحكام ونظم وقواعـــد ، يجعل من الصعب — إن لم يكن من المستحيل — فهمها دون تحصيل كامل مسبق لهذا الغشاء الذى يحيط بها والبناء الشامخ الذى أحياناً ما يخفى صميم الدين وراء صخب الجدل ولجج الخصومات وكثرة التفريعات وبعد الفروض وغرابة الميول وانحراف الأغراض .

أما السنة ، فهى إما فعلية وإما قولية . والفعلية تواترت عن النبى فى شعائر الصلاة ومناسك الحج وما شابه . أما السنة القولية ففيها يكثر الحديث .

لقد تحرز المسلمون الأوائل من الرواية عن النبى ، كما تحرجوا من جمع ما روى عنه حتى لا يختلط بالقرآن . ومع الوقت رَقّ الوازع الدينى واختلط بالمعتقد السياسى فبدأ نحل الأحاديث ونسبتها للنبى . وعندما اقتضت الحاجة جمع الأحاديث — فى العصر العباسى — اتُّبِع فى جمعها أسلوب الجمع القرآنى ، أى أسلوب الإسناد ؛ مع أن بُعْدَ العصر الذى جُمع فيه الحديث عن عصر النبى ، وعدم تحصن الحديث بما كان يتحصّن به القرآن من توافر حفظ الجميع له والخشية من تغييره فضلا عن نحله ، وانتشار المسلمين وقت

جمع الحديث فى بقاع أوسع كثيراً مما كانوا فيه وقت جمع القرآن ؛ كل ذلك وغيره ، كان يفرض أن يُضاف إلى المنهج الإسلامى فى جمع القرآن منهج آخر يخص الحديث ويقوم على نقد المتن ذاته وتحرى صحته على أساس من الواقع قبل أن يُعتمد كحديث للنبى (١) ولما لم يحدث ذلك كثرت الأحاديث المنسوبة للنبى ، وهى أحاديث تقوم على رواية الآحاد ، أى تسلسل الإسناد واحداً عن واحد . ومع الجهد الشديد الذى اتُّبع فى جمع الأحاديث فقد اختُلِفَ فى عدد الأحاديث المتواتر عليها ، وقيل أنه لا يتجاوز عشرة أحاديث ، كما اختُلِف فى صحة كثير من الأحاديث غير المتواترة ، والتى يُسمى أكثرها بأحاديث الآحاد (٢) .

وبعد ثبوت صحة الحديث — رغم كل المحاذير — فإن الحديث نص . وإذا كان القرآن فى حاجة إلى شروح ، فالحديث كذلك . وكل ما يتصل بالآيات القرآنية — عن النص وما يقتضيه — ينطبق على الحديث ، فلقد اصبح هو الآخر لا يظهر للمسلم — أو لغير المسلم — صافيا ، ولكن ضمن غلالة من القواعد والأحكام والأصول والدراسات التى يصعب فصلها عنه .

أما الإجماع (أى إجماع الأمة على رأى) فمهما قيل فى إمكان وقوعه أو عدم إمكان ذلك ، جواز حدوثه أو إستحالة هذا الجواز(٣) ، فإن الإجماع على أى حال — هو والقياس — مجرد آراء للعلماء واجتهادات للفقهاء واستنباطات لذوى الرأى من رجال الدين .

فلفظ الشريعة — فى الفهم الدينى — لم يعد يدل على معناه الأصلى فى اللغة ، وهو المورد أو الطريق ؛ ولا على معناه الأول فى القرآن ، وهو ذات المعنى اللغوى ؛ لكنه أصبح يعنى كل أحكام النظام الإسلامى ، ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع ، سواء وردت فى القرآن أم فى السنة أم على الإجماع أم من التفاسير .

---

(١) فجر الإسلام — المرجع السابق ص ٢١٠ حيث جاء به إن علماء المسلمين « عنوا بنقد الاسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن » .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ .

(٣) يراجع فى ذلك بتفصيل أوفى — كتابنا حصاد العقل وكتب أصول الفقه المشار إليهما من قبل .

ألفاظ تتصل بالشريعة :

من الألفاظ التى تتصل بلفظ الشريعة فلا يمكن التصدى لهذا دون التعرض لها ، ألفاظ : الحدود ، التعزير ، القصاص .

ولفظ الحد (وجمعه : حدود) يرد فى كتب الفقهاء والشراح بمعنى العقوبة التى قدّرها الشارع على فعل أثّمه(١) : كعقوبة قذف المحصنات مثلا — وهى — الجلد ثمانون جلدة .. وهكذا . غير أن اللفظ لم يرد فى القرآن بهذا المعنى ولكن ورد بمعنى الأوامر والنواهى(٢) أو بمعنى أحكام الله فيما لا يتصل بجرائم أو عقوبات(٣) .

« يأيها النبى : إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، واحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وتلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ...»(٤) .

« ومن يعصى الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها »(٥) .

فلفظ الحد أو الحدود عندما يستعمل بمعنى العقوبة إنما يستعمل على إصطلاح تعارف عليه الفقهاء والشراح وليس بالمعنى الوارد فى القرآن .

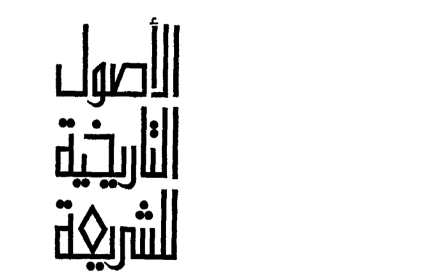
ولفظ التعزير ورد فى القرآن بمعنى التعظيم « وتعزروه وتوقروه »(٦) ، لكنه أصبح فى الإصطلاح الفقهى يطلق على التأديب الذى لم يرد به نص ، على مفهوم أن مثل هذا التأديب من قبيل التقوية والنصر ، فمن قمع شخصاً عن أن يضر غيره فقد نصره بحمله على الخير ونصر الله بتنفيذ أوامره ونصر المجتمع فحماه من الآفات الإجتماعية .

(١) الجريمة والعقوبة فى الإسلام — العقوبة — للأستاذ محمد أبو زهره ص ٧٠ .
(٢) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٧١٢ .
(٣) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ١٦٤١ .
(٤) الطلاق ٦٤ : ١
(٥) النساء ٤ : ١٤ .
(٦) الجريمة والعقوبة للأستاذ أبو زهره ص ٦٩ .

ولفظ القصاص يعنى — لغة — المساواة بإطلاق ، كما يعنى التتبع ، فقد قَصّ أثره بمعنى تتبعه ، لكنه ورد فى القرآن بمعنى المساواة بين الجريمة والعقاب ، وهو معنى يشمل فكرة تتبع الجانى للاقتصاص منه أى لتوقيع الجزاء عليه (١) .

والقصاص عقوبة مقدرة كذلك عن جرائم تقع على حق يغلب فيه حق الناس على حق الله . كقتل نفس ، أو ضرب شخص أو ما شابه . ويختلف القصاص عن الحد فى أنه يمكن رفعه بمال ، أى دية ، يسلمها الجانى إلى المجنى عليه أو من له ولاية الدم (٢) .

(١) الجريمة والعقوبة — المرجع السابق — ص ٢٦٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٤ .


الأصول
التاريخية
للشريعة

عند أوزوريس (النبي إدريس) :

فى كتاب للمؤرخ اليونانى بلوتارك عن إيزيس وأوزوريس ، ذَكَرَ قصتهما ، وفيها أن أوزوريس (١) كان ملكاً على مصر وأنه علم الناس الزراعة وجعلهم يعبدون الله وأسس لهم مجموعة قوانين (٢) . فإذا كان الأمر كذلك ، فإن قوانين أوزوريس وشريعته تكون هى الأولى من نوعها فى التاريخ (٣) .

وليس يعرف على وجه التحديد — حتى الآن — ماذا كانت هذه

---

(١) اوزوريس — أهم آلهة قدماء المصريين — هو النبى إدريس . وأصل إسمه بالمصرية يسر بمعنى قوة أو قدرة أو عزم ، وأصبح فى بعض النطق يسرا أو أوسير أو اوزير ، وهذا النطق الأخير أصبح عند الإغريق أوزريس كعادتهم فى إضافة الياء والسين إلى آخر الأسماء ، وقد نقل إلى العرب باستبدال الدال بالزاى . وهو استبدال عادى ، فأصبح « إدريس » . وقد ذكر اسمه مرتين فى القرآن الكريم (واذكر فى الكتاب إدريس انه كان صديقاً نبياً ، ورفعناه مكانا عليا) (وإسماعيل وإدريس وذا الكفل ، كل من الصابرين) وورد ذكره فى تاريخ الطبرى — الجزء الأول ص ١٧٢ وما بعدها ، اليعقوبى ١ : ٨ — ٩ ، ١٦٦ ، ابن الأثير ١ : ٤٤ ، الديار بكرى (تاريخ الخميس ص ٦٦) ، الثعلبى (عرائس المجالس ص ٥٠ ، ٥١) وفيها أن إدريس (أوزوريس) ، أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر فى علم النجوم . وجاء فى « أخبار العلماء باخبار الحكماء » للقفطى ان إدريس (أوزوريس) « اقام ومن معه بمصر وأنه دعى الناس إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإلى طاعة الله عز وجل ، وعرفهم السياسة المدنية ، وعلمهم العلوم . وهذا القول قريب مما ذكره بلوتارك .

ويلاحظ أن بعض المؤرخين يخلطون بين إدريس واخنوخ ويظنونهما شخصا واحداً ، لأن اسم إدريس لم يرد فى ثبت الأنبياء الوارد فى التوارة ، والواقع أنهما مختلفان ، فاخنوخ عاش فى بلاد ما بين النهرين فى حين أن إدريس (أوزوريس) أول ملك لمصر فى عهود ما قبل التاريخ .

(٢) The Gods of the Egyptians, by, E.A. WALLIS BUDGE vol 2 - P II3

(٣) ليس يعرف على وجه التحديد متى عاش أوزوريس فى مصر ، ولكن ثمة رأى على أنه عاش قبل ثلاثة آلاف سنة من عصر مينا ، أى حوالى ستة آلاف سنة قبل عصر المسيح ، وثمانية آلاف سنة من الأيام الحالية .

القوانين (أو الشرائع) التى أسسها أوزوريس ، لا نوعها ولا موضوعها ولا منهاجها ، خاصة وأنها لم تُدَوَّن ، وإنما تُنُوقلت تلقينا وشفاها ثم شقت طريقها خلال المجتمع ضمن عاداته وأعرافه وأصبحت صميم خلق المصريين القدماء وحقيقة ضمائرهم وطبيعة تكوينهم الحضارى .

وإذا صح ذلك ، فإن كنه هذه القوانين وروح هذه الشريعة يمكن التعرف عليه من استحضار خلق المصريين القدماء واستكناه ضمائرهم واستجلاء حقيقة تكوينهم الحضارى .

فالفكر المصرى القديم لم يكن يعرف الأفكار المجردة وإنما كان يُعْنَى بالوقائع المجسدة ، فهو لا يعرف خيراً باللفظ ولكن يعرف شخصاً خيّراً ولا يعرف شراً ولكن شريرا ، ولا بطولة لكن بطلا ، ولا عدالة بل شخصاً عادلا . ومن هنا وضع رمزاً لكل قيمة وإلها لكل معنى . ومن الرمز تفيض القيم وبه تربو وتزيد ، ومن الإله تنبع المعانى وإليه تعود وتتحقق . بهذا كان أوزوريس رمزاً للخير ، وكان أخوه ست رمزاً للشر ، وكان حورس رمزاً للبطولة ، وكانت « ماعت » إلهة للعدل والحق والإستقامة .

لفظ ماعت المصـــرى ومعانيه :

ولفظ « ماعت » هو الذى أضفى على لفظ ناموس اليونانى — الذى إستعمله السيد المسيح — ما أصبح له من معنى القاعدة والقانون (١) . فلقد كان المصريون القدماء يستعملون لفظ « ماعت » بمعنى مادى وبمعنى معنوى ، وبهذا أصبح معناه : حق ، عدل ، عادل ، حقيقة ، حقيقى ، أصيل ، معتدل ، إستقامة ، مستقيم ، حازم ، لا يتبدل ولا يتغير (٢) ، إلى غير ذلك من معانى متشابهة ، يمكن أن تُنْقل إلى معنى القانون . ولم تكن القيمة السامية — فى تقديرهم — ولا المثل الأعلى أن يتبعوا قوائم بالأخلاق الحميدة وأن يمتنعوا عن قوائم من الأخلاق البليدة ، بل كان هذا المثل وتلك القيمة يتحققان عندما

---

(١) The Gods of the Egyptians, Vol - I, P. 417

(٢) المرجع السابق .

يكون كل منهم قد حيا بماعت إلهة الحق والعدل والإستقامة ، ووضعها فى قلبه — على المعنى المجازى الذى شُهر به المصريون القدماء . فصارت هى ذاته المتجسدة وأصبحت معانيها نفسه الحية ، فإذا بهذا قانون الحياة السديدة وإذا بتلك قاعدة العيش المستقيم .

وفى « إعلان فى النور » المسمى بكتاب الموتى (١) ، تَرِدُ فى أناشيد أوزوريس أن كلمته « ماعت » ، أى أنه يتكلم بالحق والعدل والإستقامة ... إلى غير ذلك من معان .

وورد فى هذا الكتاب : —

« اتغذى من عدالة (ماعت) قلبى » .

« غذيت قلبى بماعت (الحق والعدل والإستقامة) » .

« لقد وضعته (أى الله الذى هو الحق والعدل والإستقامة) فى قلبى » .

« هل لى أن اتّبع قلبى (أى القلب الذى طُوِىَ على معانى الحق والعدل والإستقامة)(٢) .

وعندما ظهر إخناتون (٣) استعمل هذا المعنى — فى أناشيده — كثيراً ، ففيها يخاطب الله قائلا : —

« إنك لا تزال فى قلبى » .

« الذى عاش فى الإستقامة (ماعت) »(٤) .

---

(١) The Egyptian Book of the dead, By, E.A WALLIS Budge
وهذا الكتاب عبارة عن برديات لكتاب كان يوضع مع الموتى ليسهل لهم اجتياز العالم الآخر والنجاح فى المحاكمة التى تعقد لهم ، والبرديات من الأسرة الثامنة عشر (١٥٠٠ عاماً قبل المسيح) — لكن النص الأصلى — على الراجح — نشأ واستقر فى مصر قبل عصر مينا بوقت طويل (أى قبل ٣٢٠٠ عاما قبل المسيح) . وقد وجدت بعض نصوصه على أهرامات فى الجيزة من الأسرة الخامسة ، وتسمى نصوص أومتون الأهرام . وهو — على العموم — أهم كتاب يدل على الفكر المصرى القديم .

(٢) يراجع : The Egyptian Book of the dead

(٣) اخناتون (١٣٦٩ — ١٣٥٣ ق . م) من أهم فراعنة مصر ، داعى التوحيد وزعيم الرومانسية .

(٤) The dawn of the conscience, By, Breasted

وبعد إخناتون بفترة ظهر موسى عليه السلام ، وهو مصرى وإسمه مصرى (١) ، فقد جاء فى التوراة أن ابنتى كاهن مدين عندما شاهدتاه قالتا عنه ، إنه رجل مصرى (٢) » .

وفى رأى بعض العلماء أن موسى عليه السلام كان — قبل الرسالة — من أتباع التوحيد العالمى الذى نادى به إخناتون ، وقد كانت له شيعة قوية فى مصر مضادة لفكرة تعدد الآلهة وقَصْر آمون على أن يكون إلها لمصر وحدها ، وما إلى ذلك من أفكار تلت عصر إخناتون وكانت ردة إلى الوثنية ورجعة عن التوحيد المطلق (٣) . وهم يستدلون على ذلك بأدلة كثيرة ، منها أن لفظ آدوناى الذى يطلقه الاسرائيليون على الله هو تصحيف للفظ « آتون » المصرى (٤) .

الشريعة فى الفهم الإسرائيلى :

فموسى — عليه السلام — عندما خرج من مصر كانت معه مجموعة كبيرة من المصريين الموحدين ومجموعة أخرى من الاسرائيلين . ومن المصريين كانت قبيلة اللاويين الذين صاروا كهنة بنى إسرائيل (٥) . وهؤلاء هم الذين كانوا يحملون التراث المصرى من التوحيد الصحيح والحكم المُعَبّرة والأناشيد الصوفية والرقة فى التعبير والولع بالتورية والمجاز ، هذا فضلا عن

---

(١) أصل إسمه جزء من الأسماء المصرية تحوت موس أو رع موس . بمعنى تحوت أعطى طفلا أو رع أعطى طفلا ، أو — بمعنى عام — ابن تحوت أو ابن رع ، ثم استعمل جزء من الاسم وحده فأصبح موس ومد فى العربية فصار موسى .

(٢) خروج ٢ : ١٩ .

(٣) يراجع كتاب . Moses and Monothiesm, By, Freud

(٤) يراجع ذلك بتفصيل أوفى فى كتابنا « روح الدين » .

(٥) وقد غلب على الكل لفظ الاسرائيلين من قبيل تغليب الجزء على الكل أو المرجوح على الراجح ؛ أو من باب اطلاق المشهور على الجميع ، كاطلاق لفظ الانجليز عن كل سكان الجزر البريطانية مع أن الانجليز كانوا قبيلة منهم ، واطلاق لفظ الاغريق على كل سكان شبه جزيرة اليونان مع أن الجريكو كانوا قبيلة واحدة منهم .

تقاليد الأختتان وتقديم القرابين ونظام بناء المعابد ووضع ناووس للإله وحظر الدخول لغير الكهنة إلى قدس الأقداس .

وبين الموحدين حملة التراث المصرى وغيرهم حدث صراع طويل ، يظهر جلياً فى وجود نصين للتوراة أحدهما نص يَهْوِى ، أى يذكر الله الواحد باسم يهوا ؛ والآخر نص الوهيمى أى يشير إلى الله بلفظ الجمع : آلوهيم أى آلهة .

وقد استمر هذا الصراع طويلا حتى تغلبت الروح المصرية على ما عداها ، فظهرت روح الدين على الشكل والمراسم ، وعلت المعنويات على الماديات ، وانتصرت الرقة على الغلاظة ، والحضارة على البداوة ، والشمول على القصور ، والنضج على الفجاجة .

بدأ ذلك بمزامير داود (١) ثم استمر فى أسفار الأمثال والحكمة وأشعياء ودانيال وملاخى .

فقد جاء فى المزامير : —

« فى قلبه شريعة الهة (٢) » .

« شريعتك فى صميم أحشائى (٣) » .

« إنك أحببت الحق فى الأفئدة (٤) » .

« بك نطق قلبى (٥) » .

« علمنى يارب طريقك واهدنى فى سبيل الإستقامة (٦) » .

« كلمة الرب مستقيمة (٧) » .

---

(١) تراجع المقارنة التى اجراها الأستاذ بريستد فى كتابه فجر الضمير بين المزمور الرابع بعد المائة وانشودة اخناتون

(٢) مزامير ٣٦ : ٢١

(٣) مزامير ٣٩ : ٩

(٤) مزامير ٥٠ : ٨

(٥) مزامير ٢٦ : ٨

(٦) مزامير ٢٦ : ١١

(٧) مزامير ٣٢ : ٤

« ارع الاستقامة » (١) .

« روحاً مستقيما جدد فى داخلى » (٢) .

« لم يستقم قلبه » (٣) .

« المستقيمون » (٤) .

وفى سفر الأمثال وردت معانى ماعت حرفيا ، بصورة لا تدع مجالا للشك فى الصلة بين هذا السفر وبين الفكر المصرى القديم : —

« لاستفادة تأديب التعقل : العدل والحق والإستقامة » (٥) .

« تفطن للعدل والحق والإستقامة » (٦) .

ففى الفكر المصرى القديم كانت الالهة « ماعت » هى التى تسكن القلب ، ومنها كانت تنبع الاستقامة وكان يتدفق العدل ويفيض الحق ، وهى نفس المعانى التى وردت فى المزامير ، والتى جاءت حرفيا فى سفر الأمثال .

« إليكم يا من تخافون إسمى : ستشرق شمس العدالة تحمل الشفاء فى جناحيها » (٧) .

وهو تعبير لم يخف على كثير من العلماء الذين رأوا أن شمس العدالة ترمز إلى رع وإلى ماعت ، وأن جناحى الشمس رمز مصرى لرحمة الالة .

وفى سفر دانيال وردت كلمة التوراة بمعنى قريب من معنى لفظ ماعت المصرى :

أكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير « كما هى شريعة ماداى وفارس التى لا تنسخ » (٨) .

---

(١) مزامير ٣٧ : ٣٨

(٢) مزامير ٥٠ : ١٣

(٣) مزامير ٧٧ : ٨

(٤) مزامير ١٠٦ : ٤٢ ؛ ١١١ : ٢

(٥) الامثال ١ : ٣

(٦) الامثال : ٢ : ٩

(٧) ملاخى ٤ — ٢

(٨) دانيال ٦ : ٩ ؛ ٦ : ١١

فالشريعة التى لا تنسخ هى ماعت التى لا تتغير . والشريعة بمعنى القانون هى ماعت التى تعنى العدل والحق والإستقامة وتعنى الحازم الذى لا يتغير ولا يتبدل ، وهى معان من السهل نقلها من آلهة تمثل ذلك — فى مجتمع يؤمن بتعدد الآلهة ، إلى قانون أو شريعة تنزلت من الله — فى مجتمع لا يؤمن من بغير الواحد الذى لا شريك له .

فالشريعة التى تنزلت على أوزريس (ادريس) والتى بشر بها المصريين القدماء ودعاهم إليها هى « ماعت » التى تعنى الحق والعدل والإستقامة . ويلوح من استكناه التاريخ أن خلق المصرى القديم كان — فى الأصل — هو الإيمان بالله ووضع « ماعت » فى قلبه ، بحيث يصبح تجسيدا حيا لها فيكون هو الحق والعدل والإستقامة .

الناموس اليونانى والشريعة :

وهذه المعانى هى التى نقلت إلى لفظ ناموس اليونانى Κανών ، الذى كان يعنى — أصلا — القضيب المستقيم ثم استعمل بمعنى العمل على إستقامة الأشياء (وهو ما تعمله ماعت) ، ثم استعمل أخيراً بمعنى يفيد القاعدة أو الحكم أو القانون ، وبهذه المعانى استعمله السيد المسيح لأنه كان قد أصبح المرادف العالمى — آنذاك — للفظ الشريعة (١) .

ويلاحظ فى إستعمال للفظ الناموس عند بداية البعثة النبوية أنه عنى الروح القدس أو الملاك جبريل (عليه السلام) رسول الله إلى رسله من البشر . فقد ورد فى كتب السيرة أن السيدة خديجة زوج النبى (ﷺ) ذهبت إلى ابن عمها ورقة بن نوفل عندما التقى النبى بالوحى أول مرة ، وأخبرته بما حدث له ، فقال لها ورقة إنه (أى الوحى) هو الناموس الذى أنزله الله على موسى (عليه السلام) (٢) . فى هذا الفهم كان لفظ الناموس مطابقاً للفظ

(١) ويلاحظ أن لفظ — العدالة عند أفلاطون Diakiosune لا ينطوى على المعنى السياسى أو الأخلاقى المفهوم فى هذه الأيام ، وإنما هو يحمل على معنى التقوى والصلاح الدينى .

وهو ما يجعله أقرب إلى الفهم المصرى عن ماعت (تراجع دراسة الدكتور فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ص ٥٥) .

(٢) تراجع كتب السيرة وعلى الأخص سيرة ابن هشام .

« ماعت » المصرى الذى يشير إلى « ماعت » التى هى إلهة تجسد معانى الحق والعدل والإستقامة أو أنها القانون الأصلى والشريعة السامية . فلقد طابق التعبير بين لفظ الناموس ومعنى الوحى بحيث يكون الناموس فى تقديره قانوناً أعلى وشريعة سامية — تتنزل من الله — وتوحى إلى النبى إرادته وأمره .

ماعت وتحوت أو العدالة وجبريل :

على أن هذه الملاحظة تصبح ذات دلالة هامة إذا عرف أن «ماعت» كانت عند المصريين القدماء — الآلهة القسيمة (المقابلة أو الشريكة أو الشقيقة) للإله تحوت ، وأن تحوت كان كاتب الآلهة ورمز الفهم والذكاء والحكمة ، وأن صفاته — على العموم — هى نفس صفات الملاك جبريل فى الرسالات الكتابية (٣) .

فالإشارة إلى الملاك جبريل بأنه الناموس — بينما الناموس هو اللفظ اليونانى المقابل للفظ ماعت المصرى ، وكلاهما يدل على معنى الحق الناطق والعدل الحازم والإستقامة السامية ؛ ويومىء إلى إله ، فى الفهم السابق للرسالات الكتابية ، وإلى ملاك فى فهم هذه الرسالات — هذه الإشارة ؛ قد لا تكون مجرد مصادفة وإنما هى دليل على تسلسل الفهم وتداعى الألفاظ عبر معان واحدة ، تنتقل من حضارة إلى أخرى وتتوثب من دين إلى دين ، بينما هى فى حقيقتها أصل واحد ، له لب لا يتبدل وصميم لا يتغير .

كلمة التاريخ :

فمعانى لفظ الشريعة يمكن — إذن — أن تحمل على معانى لفظ ماعت المصرى .

فقد استعمل لفظ « ماعت » عند المصريين القدماء على معنى مادى يفيد الآلهة العادلة الحق المستقيمة ، ومعنى معنوى يفيد العدالة والحق والإستقامة

---

(٣) يراجع The Gods of the Egyptians - By - BUDGE Vol,I.

ويلاحظ فى كتاب الموتى أن تحوت وماعت كانا يقرنان ببعضهما ، دليلا على معنى واحد هو الحق والعدل والاستقامة .

ويفيد كل معنى على هذا السياق كالحزم والثبات والاعتدال وما شابه ، وهى معان يمكن أن تومىء إلى القانون الاسمى للحياة .

وعندما خرج الإسرائيليون من مصر — وفيهم كثير من المصريين الذين كانوا حملة التراث المصرى — نقلوا معنى ماعت إلى لفظى التوراة والشريعة ، وحدث — فى فهمهم — اضطراب كثير بين اللفظين ، لأن معانيهما مختلطة متداخلة .

فالتوراة تعنى منهاج الإرشاد والتعليم والتنظيم والهداية ، وهى أمور — فى نطاق الدين — لابد أن تتصل بالقانون الاسمى للحياة ، إستلهاماً وتحقيقاً ، وهو القانون الذى يتنزل على لسان جبريل (عليه السلام) ملاك الرب صاحب الصفات التى هى أقرب ما تكون إلى صفات الإله تحوت قسيم ماعت وشريكها المقابل لها فى الديانة المصرية القديمة ؛ والذى يعنى — كما تعنى ماعت — الحق والعدل والإستقامة .

أما لفظ الشريعة فقد بدأ إستعماله فى كتب موسى (عليه السلام) بمعنى الطريقة المحددة (أو الثابتة) للمراسم والوسيلة المستقيمة (أو العادلة) للشعائر ، وهو وجه من وجوه إستعمال لفظ ماعت ، لأن الثبات والإستقامة وعدم التغير كما يمكن أن تكون لشىء تكون — من باب أولى — لطريقة حددها ملاك الرب ورسمها للمخاطبين بالأمر .

وبعد أن غلبت الروح المصرية — على الفهم الإسرائيلى — بدأ إستعمال كلمة الشريعة بمعنى العدالة والإستقامة وبمعنى القانون الذى لا يُنسخ (أى لا يتغير ولا يتبدل) .

وانتقل المعنى إلى الإغريق الذين كانوا قد اتصلوا بمصر وأفادوا من حضارتها ، فإذا بلفظ ناموس KaVώV — وهو يعنى أصلا أى قضيب مستقيم ينتقل عبر إستعمالات متعددة حتى يصبح القاعدة أو الحكم أو القانون ، ويشير إلى إله العدالة والحق والإستقامة أو ملاك الرب الذى يحمل هذه المعانى

وقد استعمل السيد المسيح لفظ الناموس بالمعنى الذى صار إليه .

وفى بداية البعثة النبوية استعمل لفظ الناموس إشارة إلى جبريل (عليه السلام) .

وفى القرآن ورد لفظ الشريعة بمعنى المدخل أو الطريق أو المنهج ، وهو إستعمال شبيه باستعمال لفظ الشريعة فى كتب موسى (عليه السلام) ، وإن كان من الممكن أن يُحمل على معنى الثبات والإستقامة بحيث يكون المقصود منه الطريق الثابت والمنهج المستقيم .

وأخيراً ، تغير فهم اللفظ فى الفكر الإسلامى فأصبح يعنى النظام الإسلامى الذى يشمل القرآن والسنة والقياس والإجماع ، أى يشمل كل التراث الإسلامى من كتاب سماوى وأحاديث وأفعال للنبى وإجماع لذوى الرأى (إن أمكن وقوعه) وقياس أى مجتهد لاستنباط أى حكم أو قاعدة .


الأصول
العامة
للشريعة

الشريعة فى القرآن تعنى المدخل أو المنهج أو الطريق ، كما قد تعنى الإظهار . لكنها تستعمل فى الفكر الدينى للإسلام بغير هذا المعنى ، بل بمعنى آخر يتسع ليشمل النظام الإسلامى كله من قرآن وسنة وإجماع وقياس . وتطبيق أحكام القرآن وآياته يقتضى الرجوع إلى ألفاظ النص ومعانيه وتفسيراته المتعددة ووضعه فى الكتاب الكريم من حيث أسباب نزوله وما إذا كان ناسخاً أو منسوخاً ، إلى غير ذلك مما يشكل حواشى تحيط بالآيات فلا يمكن تطبيق حكمها إلا مختلطاً بهذه الحواشى (١) . والسنة فعل للنبى تنوقل عنه وتوارثته الأجيال بغير خلاف ؛ وأقوال هى الحديث ؛ ويدور حولها جدل كثير ، من حيث صحة المتن وصحة الإسناد ، خاصة وقد كثر نحل الأحاديث — فى عصور تالية للنبى وقبل أن تضم فى مجاميع — لأسباب سياسية تستهدف تأييد شيعة أو نصر دولة أو ما شابه ، ولأسباب دينية رأى معها الناحلون أن ما يفعلونه يؤيد الدين ويقويه (٢) .

أما الإجماع ففيه خلاف كبير ، إذ يذهب رأى إلى أن المقصود به إجماع صحابة النبى ، ويذهب رأى آخر إلى أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة فى عصر الخلفاء الراشدين ، ويذهب رأى ثالث إلى إنه إجماع ذوى الرأى فى العالم الإسلامى كله ، ويرى إتجاه هام أن الإجماع لم يتحقق قط وأن من المستحيل تحققه (٣) .

والقياس — على أى حال — إجتهاد ذوى الرأى ، إعمالا للآية الكريمة

---

(١) يراجع ما سبق فى الفصل الخاص بالاصول اللفظية للشريعة .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ ، فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ٢٦٠ ، حضارة الإسلام لجوستاف جرونيباوم ص ١٤٤ ، العقيدة والشريعة لجولد زيهر ص ٤٣ .

(٣) تراجع كتب أصول الفقه المشار إليهما من قبل .

(لعلمه الذين يستنبطونه منهم) أى أنه رأى يستنبطه فقيه أو أصولى أو رجل من المسلمين من حكم آخر(١) .

الدين والفكر الدينى :

بهذا يبين الفارق بين الدين والفكر الدينى .

فالأصل فى الدين أنه ما جاء به النبى من قرآن ، ومن أفعاله وأقواله فيما يتصل بالدين أو تطبيقه . غير أن كلا من القرآن والسنة القولية (الأحاديث) نص . والنص — فى غير حياة النبى — لا يتكلم بنفسه ولا يشرح ذاته ولا يفض معناه ولا يقطع فيما بداخله . ومن ثم فقد فُسِّر القرآن بالسنة ، ثم فسرا معاً من جانب القلة التى إستطاعت أن تندب نفسها للتفسير وأن تتأهب له بما يقتضيه وأن تتفرغ للجهد الذى يستلزمه . ومن الأحاديث — المرجوح بعضها ، وتفسير المفسرين بما يداخله من إختلاف مذهب كُلٍّ واختلاف ثقافته ورأيه وآراء الفقهاء والأئمة فى المسائل التى أبدوا فيها الرأى ؛ من كل ذلك تكون فكر دينى ، ليس هو الدين وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره ويجرى على منواله . ولا يمكن لهذا الفكر — بداهة — أن يكون نقياً نقاء الدين ، طالما كان المحيط الذى تصب فيه إختلاف البيئات واضطراب المذاهب واجتهادات التفسير ومعتقدات العامة وأساطير الشعوب . ومن جانب آخر ، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائباً أبدا ، مخلصاً على الدوام ، فهو يحتمل الصواب والخطأ كما يحتمل الإختلاط بالغرض ، شأن أى رأى بشرى .

---

(١) ووجه الحصر فى هذه الأدلة الأربعة أن المستدل على حكم أما أن يعود إلى الوحى أو إلى غيره . فاذا عاد إلى الوحى وجده فى القرآن أو فى السنة ، أما إذا عاد إلى غير الوحى فهو يعود إلى الاجماع (إن وجد) أو إلى الاجتهاد (وهو القياس) .

أما ما يضيفه علماء الأصول إلى هذه المصادر من مصادر أخرى فهى ملحقة بهذه المصادر الأربعة . فشرع من قبلنا ملحق بالقرآن والسنة ، والعرف ملحق بالاجماع ، وقول الصحابى ملحق بالقياس إن كان اجتهادا وبالسنة إن كان رواية عن النبى ، والاستحسان وغيره مما هو نحوه ملحق بالقياس (من شرح المنار بتصرف ١ : ١٠ ، ١١).

وفى عبارة واحدة ، يمكن أن يُفَرّق بين الدين والفكر الدينى ، بأن الدين هو مجموعة المبادىء التى يبشر بها النبى أو الرسول ؛ والفكر الدينى هو الأسلوب التاريخى لفهم هذه المبادىء وتطبيقها . فكل فهم للنص الدينى وكل تفسير له — بعد حياة النبى — هو من قبيل الفكر الدينى ، لذلك فإن هذا الفهم أو التفسير قد يوافق صميم الدين وقد يخالفه(١) .

هذا التحديد للفارق بين الدين والفكر الدينى ليس واضحاً للجميع ، ومن ثم حدث الخلط بينهما وما زال يحدث .

من هذا الخلط أن دعاوى تطبيق الشريعة لا تقصد إلى معنى الشريعة فى القرآن ، وإنما ترمى إلى ما انتهى إليه معنى اللفظ فى الفكر الدينى ، بعناصره الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس . بل إن التخصيص يتزايد والقصور يمتد حتى يصبح المقصود بالشريعة ما يسمى بالأحكام الشرعية ، أى : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين إقتضاءاً أو تخييراً أو وضعاً(٢) . وما يعرف به حكم الله هو المصادر الأربعة المنوه عنها : الكتاب والسنة والإجماع والقياس(٣) .

فكأن المعنىّ بتطبيق الشريعة تطبيق النظام الفكرى الإسلامى ، وربما تخصص أكثر فأصبح المقصود به تطبيق الأحكام الشرعية ، وربما تخصص أكثر وأكثر فأصبح المقصود به تطبيق ما بهذه الأحكام الشرعية من قواعد تتصل بالمعاملات .

ومع هذا الخلط فى الفهم والإضطراب فى التحديد فإن الكلام عن الشريعة لا يُسبق ببيان للأصول العامة التى لابد أن تَغَيَّاها الشارع الأعظم ، بل إن الكلام يدور عادة حول بعض قواعد عامة مستخلصة من الأحكام الشرعية بقصد مراعاتها فيما يَجْرى عليه الرأى من أحكام تُسْتَحدث من

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٨ وما بعدها .

(٢) كتب أصول الفقه المشار إليها من قبل .

(٣) المراجع السابقة .

بعد ذلك عند الإجماع أو لدى القياس ، مثل قواعد : لا ضرر ولا ضرار ، الضرورات تبيح المحظورات ، البينة على من ادعى ، الغُنْم بالغُرْم ، المصلحة العامة مقدمة على الصالح الفردى ... إلى غير ذلك من قواعد هى فى حقيقتها قواعد مشتركة بين كل التشريعات ، وخاصة بين التشريعات العصرية ، بحيث لا يمكن أن تُسَنّ هذه التشريعات أو تُقَعَّد لها قواعد دون مراعاتها (١)

ومما لا شك فيه أنه يكون من الأوفق كثيرا أن يتقصى البحث أصولا عامة تختص بها الشريعة ولا يقف عند قواعد عامة تشترك فيها كل التشريعات. فتحديد هذه الأصول العامة مما يساعد فى تجلية قضية تطبيق الشريعة ، طالما كان المقصود منها وقوف الرأى على ما تختص به الشريعة دون غيرها من تشريعات (٢) .

مثل هذا التخصيص حين يكون ، لابد أن يدخل فى تقديره الفكر الدينى فى فهم معنى لفظ الشريعة ، لا بالفهم الذى ورد فى القرآن ، ولكن بما انتهى إليه هذا الفكر من أن الشريعة هى التشريع ، وعلى الأخص فيما يتعلق بالجزاءات والمعاملات (٣) ، أى ما يسمى بالأحكام الشرعية ــ مع قصرها على الجزاءات والمعاملات دون العبادات ــ وهو ما يعد فى تقديرنا أحكام الشريعة ، أو القواعد التى تنبنى على الشريعة ذاتها والنواتج التى تصدر عن المنهج والسبيل ..

---

(١) الأصل : أسفل كل شىء ، وجمعه أصول أى جذور (لسان العرب ــ ١١ ــ ١٦) وفى المعجم الوسيط أن أصل الشىء هو أساسه الذى يقوم عليه ومنشأة الذى ينبت منه (ص ٣٠) . أما القاعدة فهى أصل الأس (أى ما يعلو الجذور) وجمعها قواعد (لسان العرب ــ ٣ ــ ٣٦٠) وفى المعجم الوسيط أن القاعدة هى الضابط ، أو الأمر الكلى ينطبق على جزئيات (ص ٧٧٥) .

بهذا فان المقصود فى المتن (وفى البحث عامة) من كلمة أصول : الجذور والأسس ، والمقصود من كلمة قواعد : الضوابط أو الأمور الكلية التى تنطبق على الجزئيات . فالأصول بذلك تسبق القواعد ، ذلك أنها ــ على ما سلف ــ الجذور أو الأسس ، فى حين أن القواعد تليها حين تخرج الأصول أمراً كليا ينطبق على جزئيات أو تسفر عن جزئيات تستنتج منها قاعدة عامة .

(٢) يلاحظ أن لفظ التشريع مشتق من لفظ شرع بمعنى أظهر أو سن ، لذلك فانه قد يعنى ــ لغه ــ الأظهار أو السن ، ومن هذا المعنى تحول إلى فكرة التقنين (أى سن أو وضع القواعد القانونية) .

(٣) يراجع ما سلف فى فصل الأصول اللغوية للشريعة .

الأصول العــامة للشريعة :

ولتحديد الأصول العامة للشريعة يتعين متابعة أول مصادر الأحكام الشرعية — وهو القرآن الكريم — متابعة تاريخية ، تتدرج على آياته آية آية بحسب وقت نزولها(١) وسبب التنزيل وغايته وحكمته ، حتى يمكن الإبانة عن غايات الشارع من التنزيل عموما ، وهو هدف يتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة التى توخاها الشارع إلى التبصر بالأصول العامة التى نبع منها التنزيل وتغياها وجرى على سننها .

وبهذا التقدير يمكن إجمال هذه الأصول فيما يلى : —

أولا : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع دينى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع .

ثانياً : الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها .

ثالثاً : الشريعة كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضا لتحقيق هذه الصوالح ، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة .

رابعاً : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبى (ﷺ) ، وبعضها مخصص بحادثة بذاتها .

خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوايده ما أصبح أحكاما فيها .

---

(١) يلاحظ أن ترتيب الآيات فى القرآن عمل توقيفى لم يقصد إلى أن يكون وضعها فى السور أو وضع السور فى القرآن مطابقا لتاريخ التنزيل . وقد وضع مستشرق المانى هو « نولدكة » ترتيباً لآيات القرآن بحسب تاريخ التنزيل (على ما يراه) وتبعه فى ذلك الفرنسى بلاشير ، فى محاولة ثانية :

يراجع . Le Coran

Traduction selon un essai de Reclassement des sourates - Regis Blachere - Paris - 1949.

سادساً : الدين كامل ، وإكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

* * *

أولا : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع دينى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع :

بدأ النبي (ﷺ) دعواه إلى الإسلام ، فى مكة (٦١٠ م) . ولفترة تبلغ حوالى ثلاث عشرة سنة إقتصرت رسالته على الدعوة إلى الله ، إلها واحداً للكون ، ونبذ عبادة الأصنام . وفى أخيلة قوية ورؤى حادة وعبارات جزلة توالت آيات القرآن تبشر المؤمنين بالله وتتوعد الكافرين به ، وترسم صورا حية واضحة للجنة والنار ، وتتنادى بقرب يوم الحساب . وكان من شأن ذلك توطيد معايير جديدة للايمان والتقوى والاخلاق ، والعمل على تنمية فهم للعالم مؤسس على الحكم الإلهى ، دون ما تحديد لشكل هذا الحكم (١) .

وبعد أن هاجر النبي إلى المدينة (٦٢٢ م) إنتهى إليه أمر الحكومة بين المسلمين ، من مهاجرين وفدوا معه من مكة وأنصارهم الذين ناصروه من أهل المدينة . وبهذا بدأ نظام الحكم الإلهى يضح شيئاً فشيئاً من خلال آيات القرآن — وأحاديث النبي — التى نصت على أحكام الحرب والسلام ، والزواج والطلاق ، والميراث والوصية ، والبيع والشراء ، وما إلى ذلك من كافة المناحى التى تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة (٢) .

وفضلا عن أن هذا التتابع فى الأحكام والتدارج فى النظام كان يقصد به موافقة مقتضى الحال ، بحيث لا يكون التشريع الا حيث يقوم له موجب ، فلقد استُهدف به أمرٌ آخر — له أهمية قصوى — أن تركن أحكام الشريعة

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٩ ، فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين — المرجع السابق — ص ٢٧٣ ، أسباب النزول لأبى الحسن على بن أحمد الواحدى ، تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى ، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى للأستاذ عبد الوهاب خلاف .
(٢) المراجع السابقة .

إلى ضمائر المؤمنين وأن تعتمد على إيمان المحكومين وأن تكتسب قوتها من خشية الله وتقوى المتقين .

فالتشريع — أى تشريع — لابد أن تستند قواعده إلى جزاءات ، وإلا كان مجرد مواضعات أخلاقية . ولتطبيق التشريع وإعمال الجزاء على مخالفة ، لابد من فرض محاكم للحكم ونظم سلطات للتحقيق ونصب أجهزة للضبط والتحرى وتتبع وقائع الجنوح وأشخاص الجانحين . ويؤدى ذلك كله إلى إيجاد سلطات كثيرة وأجهزة متنوعة ، وقد يراقب بعضها بعضاً ، أو يتسلط جزء منها على جزء آخر ، وقد تنفلت معايير إحداها أو تضطرب موازينها جميعاً فتشكل طاغوتا تأباه روح الدين وتلفظه أحكامه : لذلك فإن الدين يستعيض عن المحاكم بالضمائر ويستغنى عن الشرطة بالتقوى ، فيعتمد — فى تطبيق أحكامه — إعتماداً أساسياً على المحكومين أنفسهم وعلى ما أيقظه فيهم من جذوة الإيمان وحماسة الحق وعدالة الروح .

وهكذا ، فى كل حكم وضعته الشريعة ركنت بعد الجزاء إلى الإيمان ، ولم تقصد من ذلك أن يكون التتابع زمنيا بحيث يتلو الإيمان الجزاء ، بل رمت إلى نوع من التتالى المنطقى . وفى المنطق الحق ، يسبق الإيمان الجزاء ويتقدم العفو على القصاص .

من أمثلة ذلك : —

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى . **فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم » (١) .**

« الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، **وأحل الله البيع وحرم الربا ،** فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك

(١) البقرة ٢ : ١٧٨ .

أصحاب النار هم فيها خالدون . **يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم** . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا أن كنتم مؤمنين** » (١)

« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، **وليكتب بينكم كاتب بالعدل** ولا يأب كاتب أن يكتب **كما علمه الله** فليكتب وليملل الذى عليه الحق **وليتق الله ربه** ولا يبخس منه شيئا . فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يُمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا دعوا . ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجل ، **ذلكم أقسط عند الله** وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وأن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، **واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم** » (٢) .

« والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، **أولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم** » (٣) .

هذه أمثلة فحسب ، لأن الإستقصاء بعيد ، وهو يفيد دائماً أن الأمر الواضح والنهج البين للشريعة يقوم على استحياء الضمائر واستنفار الفضائل واستنهاض الروح والهمم ، بحيث يتبدل الجزاء تقوى ويتحول القصاص عفوا ويصبح الخوف بذلا وعطاء . وعندما يحدث ذلك — وقد حدث (٤) —

---

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ — ٢٧٨ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٨٢ .

(٣) النور ٢٤ : ٤ — ٥ .

(٤) كان بعض المخطئين يتقدم إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) بنفسه فيقر بخطئه ويطلب أن يقام عليه الجزاء حتى يتطهر .

لايرى المؤمن فى العقوبة إيذاء وإيلاما ، بل تطهيراً له من إثم وقع فيه وتنقية لنفسه من ذنب شابها بسوء . ولا يرى المؤمن فى القصاص تشفيا من الجانى أو زجراً له ، بل شفاء للمجتمع من الأوزار وتقوية للمذنب على السير فى الطريق السديد . ولا يرى المؤمن أن الخوف من القانون هو السبيل الأوحد لصلاح فعله وصلاح المجتمع ، وإنما تنطوى نفسه على طاقة عظيمة من الإيمان والتقوى تجعل منه ومن المجتمع كله صلاحا وسدادا وبذلا وعطاء .

إن هذا الأصل الذى تتميز به الشريعة يجب أن يكون ملحوظا عند تطبيقها . فليست الشريعة قواعد أوجزاءات ، وإنما هى أولا — وقبل القواعد والجزاءات — جو عام يسيطر على المجتمع ، وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شىء ، ومجال قوى ينتظم كل شخص وأى فعل ، بحيث يحيا الفرد والجميع بأنفاس المحبة وتنبض قلوبهم بنبض الحق وتتغذى علاقاتهم بالتقوى والفضل .

وما لم يحدث ذلك ، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ والحرف وتكون التقوى هى الأساس فى الحكم والتطبيق ، ما لم يحدث ذلك ؛ فإن إعمال الشريعة يعنى إستخدام الاحكام الشرعية لأهداف غير شرعية ، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شىء ، ووضع أدواته فى أيد تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة ولا تقصد حقيقة إعلاء الحق ونصرة الدين وتقدم الإنسان .

فالذى يريد تطبيق الشريعة لابد أن يهىء المجتمع لذلك .. تلك سنة الله (١) ، فلقد هىء مجتمع المسلمين الأوائل مدة ثلاثة عشر سنة ، حتى إذا ما تهيأت نفوسهم ورضيت ضمائرهم بدأت الشريعة حكما حكما ، فى كل واقعة حكم ، ولكل سبب آية ، وهى تقوم جميعا على الأساس الذى نبعت منه ونشئت فيه وربت به ، حيث يغلب العفو القصاص وتسبق التقوى أى

---

(١) فى صحيح البخارى عن عائشة زوج النبى (صلى الله عليه وسلم) « إنما أنزل أول ما نزل من سوره (القرآن) من المفصل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام ، نزل الحرام والحلال ، ولو أنزل أول شىء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا ، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبدا » .

إثم — أو حتى التفكير فيه ، ويكون الفضل هو الأساس فى أى تعاقد أو علاقة .

ثانياً : الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لهـا :

صعد موسى (عليه السلام) إلى جبل سيناء ثم عاد إلى قومه يحمل لهم الوصايا العشر ، وبهذا بدأت الشريعة الموسوية (١) . غير أن الوضع لم يكن كذلك فى الإسلام ، ففيما عدا السور الأولى — فى بداية الدعوة — لم تتنزل آية إلا بسبب . فقد كانت تحدث الواقعة أو يسأل النبى رأيا أو حكما فتتنزل الآية على السبب الذى طُلبت من أجله (٢) .

وفى هذه الآيات : —

« يسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (٣)

« يسألونك عن الأهلّة قل هى مواقيت للناس والحج » (٤)

« يسألونك عن المحيض قل هو أذى » (٥)

« يسألونك ما إذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات » (٦)

« يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه . قل قتال فيه كبير » (٧)

هذه آيات يضح فيها السؤال وأنها تنزلت ردا على هذا السؤال ، غير أن كثيرا من الآيات ليس كذلك ، وإنما تورد حكما يكون فى الواقع رداً على سؤال أو حلا لمشكلة أو تكييفا لواقع ، مثال ذلك :

---

(١) الشريعة فى النص ترد على المعنى الذى اصطلح عليه فى التلمود وفى الفكر الإسلامى .

(٢) لذلك يرى البعض أن الإسلام دين تجريبى ، أى يهتم بالوقائع ، وليس نظريا يعنى بوضع تجريدات عامة لما ليس واقعاً أو لما هو غير مجرب من الناس .

(٣) البقرة ٢ : ٢١٩

(٤) البقرة ٢ : ١٨٩

(٥) البقرة ٢ : ٢٣٢

(٦) المائدة ٥ : ٤

(٧) البقرة ٢ : ٢١٧

« ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها » (١) آية نزلت بسبب أن النبي أهلّ زمن الحديبية بالعمرة فدخل حجرته ودخل خلفه رجل أنصارى من بنى سلمه خارقا بذلك عادة قومه الذين كانوا إذا حجوا وعادوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم. ففهم الآية مرتبط بسبب نزولها ، وإلا فقد اختُلف فى ذلك ، فقال قائل أنها ضَرْبُ مثل ، وقال آخر إنها للنهى عن النسىء (بضرب من التأويل) فيكون ذكر البيوت على ذلك مثلا لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره ، وقال ثالث إن القصد من الآية النهى عن سؤال الجُهَّال واللجوء إلى سؤال العلماء ، وقال رابع إنها فى إتيان النساء تأمر باتياهن فى القبل لا من الدبر ... وهكذا لا ينتهى الخلاف فى التفسير والتأويل ، بعضه يركن إلى الحرفية والآخر يتجه إلى الرمز أو المعنى أو القصد ، إلى غير ذلك ، ولا يحسم الخلاف الا تفسير الآية على أسباب نزولها . (٢)

« يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يَكُنّ خيرا منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون » (٣) آية قد يُظَنّ لما تتضمنه من قواعد أخلاقية وأحكام عامة أنها نزلت بغير سبب خاص ، قصد تنظيم حياة المؤمنين . ولكن الواقع أنها نزلت بسبب أن بعض صحابة النبي ذكر آخر باسم أمه يعيّره بها فاستحيا الرجل ؛ وبسبب أن وفدا من قبيلة عربية استهزأوا بفقراء الصحابة ؛ وبسبب أن بعض نساء النبي عِبْنَ على إحداهن قصرها (٤) .

فكل آيات القرآن — كما سلف — نزلت على الأسباب ، حتى وإن تضمنت حكما شرعيا أو قاعدة أصولية أو نُظُماً أخلاقية . غير أن من يقرأ القرآن لأغراض تعليمية أو لأسباب تعبدية قد يقف عند قراءة الآيات ولا

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٩ .
(٢) يراجع تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٧١٩ .
(٣) الحجرات ٤٩ : ١١ .
(٤) تفسير القرطبي — المرجع السابق — ص ٦١٤٤ .

يتعدها إلى العلم بأسباب التنزيل ، ومن ثم فانه لا يدرك أنها تنزّلت على أسباب ، كما لا يستطيع أن يفهم حقيقتها وما تقصد إليه طالما أنه لا يعرف أسباب التنزيل .

وقد أدرك الرعيل الأول من المسلمين ذلك ، إذ روى أن عمر بن الخطاب خلا يوما فجعل يتساءل كيف تختلف أمة الإسلام ونبيها واحد وقبلتها واحدة ، فقال له ابن عباس : لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون فى الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه (١) .

وفى صدر الإسلام حدث خلاف فى فهم القرآن عندما حُمل على التفسير دون أسباب التنزيل . فلقد رُوى أن امرأ قرأ آية « لا تحسبَنّ الذين يفرحون بما أوتَوْا ويُحبُّون أن يُحْمَدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » فقال : لئن كان كل امرىء فرح بما أُوتِيَ واحب أن يُحْمَدَ بما لم يفعل مُعَذَّبا ، لَنُعَذَّبَنَّ أجمعون ! فرد عليه ابن عباس قائلا : مالك ولهذه الآية (إن لها سببا) فقد دعى النبي (ﷺ) اليهود فسألهم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد استُحمدوا إليه بما أخبروه عنهم فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم فتنزلت الآية « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون . ولا تحسبن الذين يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم »(٢)

وبذلك يكون بيان سبب التنزيل قد أوضح أن المقصود من الآية غير ما ظهر للقائل(٣) .

---

(١) أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حماده — الطبعة الثانية — ص ٦٢ .
(٢) آل عمران ٣ : ١٨٧ — ١٨٨ .
(٣) الموافقات للشاطبى (٣ — ٣٤٨) .

لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل(١) ، فاذا غُمّ عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً ، وقالوا للسائل تفسيراً : اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن (٢)

إن أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه — بلغة القانون المعاصرة — الأعمال التحضيرية للقانون ، وإذ كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النص القانونى وظروف وضعه وما كان مقترحا بشأنه وما أدخل عليه من تعديل حتى صار إلى الشكل الذى أصبح عليه ، إذ كانت الأعمال التحضيرية لازمة لذلك كله ولا يمكن فهم النص القانونى أو تطبيقه تطبيقا سليما دونها ، فإن أسباب التنزيل هى ما يمثّل الأعمال التحضيرية للنص القانونى ، وهى ألزم فى تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال لتفسير النصوص . فالخطأ فى تطبيق النص القانونى هو فى الغالب عمل فردى وعمل وضعى يمكن أن ينال منه من يريد بغير تَخوّف ، أما الخطأ فى تطبيق آية قرآنية أو حكم شرعى ثم تحصين ذلك وذلك بما للدين من عصمة ، فهو أمر خطير جداً لما قد يؤدى إليه من تعميم فهم خاطىء أو نشر حكم مُبْتَسر ، وما قد يؤدى إليه — تباعا — من تزييف للشريعة وتشويه لغاياتها ، ثم حكم الناس بالأغراض الفردية والافهام المعتلة والأحكام الفطيرة والتأويلات المغرضة ؛ مع الركون إلى الدين فى حماية الفرد الخاطىء والفهم المعتل والحكم الفطير والتأويل المغرض ، بحيث يتخوف الجميع أو يحاذر المجتهد من تصحيح الخطأ وتصويب العلل وعدل الفهم .

* * *

---

(١) للشاطبى فى الموافقات (٣ : ٣٥٢) أن السنة قد تشارك القرآن فى ذلك . فكثير من الأحاديث وقع على أسباب ولا يحصل فهمها الا بمعرفة السبب . من ذلك أن النبى (صلى الله عليه وسلم) نهى عن إدخار لحوم الاضاحى بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية فقال (صلى الله عليه وسلم) وما ذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الأضاحى بعد ثلاث فقال إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت عليكم (أناس وفدوا على المسلمين) فكلوا وتصدقوا وادخروا .. وهكذا .

(٢) أصول الفقه للأستاذ عباس متولى حماده ص ٦٤ — ٦٥ .

وإذ كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سبباً للنص أو كانت سببا لتعديله ، وهى أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه ، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص ، وليست سبباً له .

السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذى أصبح به حكما ، أما المناسبة فتعنى أن النص كان مُعَدّاً سلفا وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر ويتربص فرصة ليكون ، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية .

والفرق بين أن تكون الظروف الواقعية للنص أسبابا للتنزيل أو أن تكون مناسبات له كبير جداً ، كما أن له آثارا من أخطر ما يمكن وأجل من أن يعبر عليها الناس دون بيان . ونظرا لهذه الأهمية فإنه يحسن بحث الأمر من خلال منهج يحدد دواعى الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات التنزيل ، ويقدم أمثلة يضح بها الفارق بين هذه وتلك ، ثم يبين النتائج التى تترتب على هذه الخلط وآثاره .

* * *

فى الإسلام ، القرآن هو كلام الله الموحى به إلى النبى . وفيه أن السيد المسيح هو كلمة الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم ، وروح منه » (١) « إن الله يبشرك بكلمة منه إسمه المسيح عيسى ابن مريم »(٢). وفى المسيحية ، أن السيد المسيح كلمة الله . ومن هذا التوافق بين الإسلام والمسيحية على أن السيد المسيح هو كلمة الله حدث التداخل بين الفكر الإسلامى واللاهوت المسيحى . فى هذا اللاهوت أن كلمة الله أزلية غير مخلوقة ، وأن السيد المسيح مظهر (أقنوم) الجلالة والقدسية الذى لم يُخْلَق ، وإنما وجد مع الله منذ الأزل . والقول بأن الكلمة مخلوقة — فى هذا اللاهوت — يعنى أن الله سبحانه كان بغير كلمة حتى خلقها فكانت . أما الجسد الإنسانى

(١) النساء ٤ : ١٧١ .
(٢) آل عمران ٣ : ٤٥ .

للسيد المسيح فهو الناسوت(١) الذى تبدّت به الكلمة للناس حتى يحقق لهم الخلاص .

وعندما احتدم الجدل العقائدى بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك ، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحى عن السيد المسيح ، كلمة الله . فى قولهم أن القرآن كلام الله الأزلى ، وُجد معه منذ البدء ، وأن حروفه وألفاظه هى التى خُلِقَتْ فيما بعد عندما تنزّلت على النبى . ومفاد ذلك أن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبى آية آية .

ومن هنا دخلت إلى الفهم الإسلامى فكرة مناسبات التنزيل . ومع أنه يقال دائما ويبحث دائما عن أسباب التنزيل ، فإن الواقع أن الفكر الدينى ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب . بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها ، فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات .

وليس أصدق على خطورة الجدل المجرد من هذا الذى وصل إليه الخلط بين الأسباب والمناسبات .

فالجدل غالبا ما يبدأ بفرضية (مسلمة ، مقدمة) خاطئة ، وعلى هذه الفرضية تُبْنَى نتائج تتداعى من الخطأ إلى الخطأ . وطالما أن منطق الجدل سليم وشكله مستوف للشرائط المطلوبة فإن الفهم القاصر يسحب المنطق على الموضوع والشكل على اللب ، ظنا بأن هذا وذاك صحيح ، فلا يستطيع أن يفصل بين أسلوب المنطق وموضوعه أو شكل الجدل وما يُحْمل فيه .

وما أحدث الاضطراب فى تقدير معنى الكلمة فى الفهمين الإسلامى

---

(١) تصريف سريانى لكلمة الناس ، تقابل كلمة اللاهوت . فاللاهوت هو الجانب الإلهى والناسوت هو المقابل الإنسانى .

والمسيحى هو التصور الخاطىء لفكرة الزمان . فى هذا التصور أن الزمان شريط طويل ممتد يبدأ بالازل وينتهى بالأبد ، وهو تصور ناتج عن الطبيعة البشرية التى تبدأ بالميلاد وتنتهى بالوفاة ، وعن عدم قدرة هذه الطبيعة على تصور حقيقى لطبيعة الزمان . ولقد أسفرت البحوث العلمية الحديثة عن تصور آخر للزمان يتأدى فى أنه منحنى يتصل أوله بآخره بحيث يصبح الأبد فيه أزلا والأزل أبداً (١) .

وهذا التصور قريب من تصور آخر يرى أن الله حضور دائم وأن الزمان (٢) فى عين الله واحد فلا ماضى عنده ولا حاضر ولا مستقبل ، بل كل لا يتجزأ ووجود لا يتبعّض وحضور لا يتغير .

فى مثل هذا الفهم للزمان لا تثور مشكلة عن أزلية الكلمة ، فكل ماعند الله أبَدٌ أزل . والكلمة هى الماضى والحاضر والمستقبل . هى الأزل السحيق وهى الأبد البعيد — وبمعنى آخر — تكون الكلمة هى الوجود وهى الخلود .

فالكلمة — بهذا المعنى — تخرج عن مجال الزمان المعروف للعقل البشرى . وإذا ما أراد العقل أن يدخلها نطاق فهمه عن الزمان ، اضطرب به معناها واختل منه الفهم ؛ ولا يحدث الاستواء إلا حين تطوى الكلمة مقولة الزمان المتعارف عليه حاليا ، وتسمو عليه .

هذه مسألة يفيض فيها القلم ، غير أن دواعى البحث تقتضى الحد إلى ما يلزم له . فلا يفيض . وبصدد الموضوع ، فإن كلمة الله حضور كما أن الله حضور . والجهل بحقيقة الزمان ؛ وعدم تقدم العلم لإيضاح هذه الحقيقة من قبل ؛ هو الذى دعى إلى اعتساف نظريات تريد قصر معنى الأزلية — التى تفهمها خطأ — على كلمة الله ، فتتصور أنها كانت منـــذ الأزل وأنها تربّصت مناسبة لتكون فى الحاضر ؛ مع أن الأزل — على ما سلف — هو فى الحقيقة حاضر ؛ كما أن الأبد حاضر .

---

(١) تراجع نظرية النسبية للعالم الرياضى اينشتاين .

Relativity, A Richer truth - by - Philipp Frank, London, 1951

(٢) يلاحظ الفارق بين الزمان والوقت . فى الانجليزية يعبر عن الكلمتين بلفظ Time غير أن اليونانية والعربية تفرق بين الإثنين . فالوقت هو حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس ، بينما الزمان طابع نفسى (حيوى) .

متى كان ذلك ، لا يكون ثم موجب لفكرة مناسبات التنزيل . هذه الفكرة التى تؤدى — وقد أدت — إلى عزل النص عن واقعه ، وفصل الآية عن الظروف التى تنزلت فيها ، بما يصل إلى نتائج وخيمة : منها ألا يكون التفسير سليما ، بل وقد يكون خاطئا ، ومنها ابتسار الآيات على جزء منها دون استكمال لها جميعا ، وابتناء الأحكام على شق من الآية دون شق آخر ؛ واستعمال النصوص فى غير ما تنزلت من أجله . وهى أمور أدت إلى اضطراب شديد فى المفاهيم وخلط وفير فى الأحكام ، فضلا عن أنها دفعت البعض إلى أن يتلمس تعارضا عندما قارن ظواهر الآيات دون أن يتعمق حقيقتها أو يتفحص أسباب نزولها . ولو قد فعل . لزال أى تعارض ولو بسيط وارتفع أى تناقض وإن كان يسيراً .

* * *

والحالات التى حدث فيها الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات النزول كثيرة ، غير أن البحث يجتزىء على مثل هام كان له أكبر النتائج وأخطر الآثار فى الفكر الإسلامى .

فبعد فتح مكة وحج النبى والصحابة تنزلت الآية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (١) وقد أخذ الفكر الإسلامى هذه الآية على معنى المناسبات ، فاقتطعها عن أسباب نزولها واعتبرها نصا عاما فهم منه أن الدين كمل يوم نزلت الآية فقط ، واحتج البعض بها ليدلل على أنه لا معنى لأى اجتهاد لم يرد به نص فى القرآن قبل هذه الآية ، وإلى أن الشريعة قد استوفيت بمقتضى نزول هذا النص ، فلا زيادة لمستزيد .

وقد أخذ البعض على هذا الفهم أنه يعنى أن الدين كان غير كامل فى وقت طويل ، وأن المسلمين الذين ماتوا قبل كماله ماتوا على دين ناقص ، مع أن بعضهم ممن شهد غزوتى بدر والحديبية وبايع النبى البيعتين جميعا ، وبذل

(١) المائدة ٥ : ٣ .

نفسه لله (١) . كما أن البعض رأى فى هذا المعنى ما يناقض ما جاء فى الآيتين السابق نزولهما على هذه الآية : —

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢) .

« قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما انزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم، لا نفرق بين واحد منهم ونحن له مسلمون » (٣) .

وغير ذلك من آيات تفيد أن الإسلام الذى دعا إليه النبى هو مِلّةَ (٤) ابراهيم حنيفا (٥) وهو دين نوح وموسى وعيسى وكل الأنبياء (عليهم السلام) .

فاذا فسرت الآية بأسباب التنزيل وضح كل غموض وزال أى لبس ، ذلك أنها — على ما سلف — تنزلت بعد حج النبى والصحابة ، فهى تقصد إلى أن الحج أكمل شعائر الدين ، أما الدين نفسه فهو كامل أبدا ، منذ آدم وحتى النبى .

ذاك مثل على ما يحدث نتيجة خلط أسباب التنزيل بمناسباته ، أو عزل

---

(١) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٢٠٥٩ .

(٢) الشورى ٤٢ : ١٣ (آية مكية) .

(٣) البقرة ٢ : ١٣٦ (آية مدنية) .

(٤) يعرف العضو التناسل بعد ختانه فى العبرية باسم ملة חיכך كما أن اسمه قبل الختان غرله ، وقد كانت كتب الدين اليهودى تعبر عمن اختتن بأنه دخل فى ذمة وعهد ابرهيم الخليل . ومن هنا أطلق اليهود على من اختتن تعبير ملة ابرهيم . وقد شاع التعبير بعد ذلك بين العرب قبل الإسلام .

(٥) حنيف بالعبرية חנף كانت تطلق على من يختتن دون أن يعتنق اليهودية . وجاء فى لسان العرب انه كان يقال — فى الجاهلية — لمن اختتن وحج البيت حنيفا .

وبهذا يمكن أن يفهم تعبير ملة ابرهيم حنيفا ، على انه اتباع طريقة وعهد ابرهيم (الاختتان) دون اعتناق اليهودية . (يراجع كتاب تاريخ اليهود فى بلاد العرب للدكتور اسرائيل ولفنسون ص ٧٩) .

النص عن ظروف نزوله وتأويله مجردا عنها . وثم مثل آخر على ما يؤدى إليه فصل آية عن باقى آيات التنزيل الواحد من آثار وخيمة .

فى القرآن :

« وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم مافرطنا فى الكتاب من شىء ثم إلى ربهم يحشرون » (١) .

وسياق المُنْزَل يفيد أنه يشير إلى سبل الحياة أو اللوح المحفوظ وما به من بيان للمخلوقات ووقائع الخلق (٢) ، غير أن شطرا من الفكر الإسلامى ينزع جملة « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ويقصد بها أن الله لم يترك شيئا لم يورده فى القرآن ، وقيل فى هذا المعنى عن أى كتاب آخر : إذا كان ما فيه موافقا للقرآن فلا حاجة للمسلمين به ، وإن كان ما فيه مخالفا للقرآن ففى القرآن غنى عنه ، وهى دعوى تصل بالفكر الإسلامى إلى عكس ما أمر به الدين من السعى للعلم والدأب على التفكر . وذهب بعض آخر إلى الادعاء بأن القرآن تناول كل العلوم من فزياء (الذرة) وتاريخ وجغرافيا وما إلى ذلك ، وهو ادعاء قصد إلى إثبات الصلة بين القرآن والعلوم الحديثة ، مع ما فى ذلك من خطورة ربط آيات الدين الثوابت بآراء العلوم المتغيرة ، وما فيه من منزلق الاستغناء عن العلوم العصرية وتعلمها .

إن فى القرآن آية أخرى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » (٣) والكتاب فى هذه الآية يعنى القرآن ، ولكن الفهم السديد رأى أن بيان كل شىء قُصد به بيان أصول الدين وأحكام الشريعة ، ولم يذهب مثلما ذهب الفهم الآخر عندما رأى أن القرآن لم يفرط فى شىء وإنما فصّل كل شىء ، مع أن كلمة الكتاب — فى الآية الأولى — ليست هى القرآن ، ولا حتّى الكتب الدينية السماوية وإنما يقصد بها سبل الحياة أو اللوح المحفوظ .

---

(١) الانعام ٦ : ٣٨ .

(٢) يراجع تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٢٤١٦ .

(٣) النحل ١٦ : ٦٤ .

لقد رأى بعض علماء المسلمين أن القرآن كل يُكَمِّل بعضه بعضا ، وأن تفسير آية منه لابد أن يرتبط بكل الآيات لفظا ومعنى وحكما . ولا شك أن هذا رأى سديد يقوم على فهم صائب — ربما لم يضح جليا — يتأدى فى نفى فكرة مناسبات نزول القرآن سواء بلفظ المناسبات أو بمفهومه ، وربط كل آية بواقعها وبكل الآيات الأخرى ، بحيث يعد القرآن كائنا حيا تفيض الحياة من كل جزء فيه إلى أى جزء آخر ، ويتداعى كل معنى فيه إلى المعنى الثانى ، ويرتبط كل لفظ فيه بالنسيج الحى للالفاظ جميعا ، وتعد أسباب التنزيل خلفية صادقة وواقعا حياً لتفسير القرآن ككل ، واستنباط الأحكام منه ، واستخلاص ما قُصد من كل آية وما تنزلت إليه .

إن فكرة أن القرآن كائن حى تنزل على الأسباب فكرة تختزل كل المقصود من الشريعة فى فهم واحد : أن الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع ، فهى قواعد للحياة الواقعية وليست نظريات للفكر المجرد . إنها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفا تتزين به التركيبات العقلية أو تتبدى فى ثياب من الجدل العقيم .

ثالثاً : الشريعة كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضاً ليحقق هذه الصوالح ، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة :

الشريعة فى لفظ القرآن هى المنهج أو الأسلوب أو الطريق .

وشريعة الإسلام — أو منهاجه أو أسلوبه أو طريقه — يمكن أن يضح من تتبع أحكامه ، إذ هو التقدم لتحقيق صوالح المجتمع والأفراد ، وعدم الوقوف عند نص محدد أو التشبث بحكم خاص أو الالتفاف حول قاعدة ثابتة .

هذه الشريعة تبين من تتبعها فى أحول ثلاثة : الخمر ، والحرب والسلم ، والميراث .

فى الخمـــر :

سأل المسلمون النبى عن الخمر فنزلت الآية : —

« يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » (١) .

وإذ كانت الآية بيانا لنفع الخمر وضررها ولم تُضَمّن أى حكم آخر . فقد ظل المسلمون يشربون الخمر إلى أن اضطرب أحدهم —وقد كان مخمورا— فبدل بألفاظ فى القرآن ألفاظا أخرى وهو يصلى ، ومن ثَمّ نزلت الآية : —

« يا أيهـــا الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتّى تعلموا ماتقولون »(٢)

وشرب حمزه عم النبى حتّى ثمل فسب عليا بن أبى طالب ، وقطع أسْنِمَةَ إبل له ، ثم سب النبى (ﷺ) فنزلت الآية : —

« إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (٣) .

وفى الحــــرب :

كان القتال محظورا على المسلمين قبل الهجرة بالآيات « ادفع بالّتى هى أحسن » « فاعف عنهم واصفح » « لست عليهم بمسيطر » فلما هاجر النبى إلى المدينة وتحصن بها نزلت الآية : —

« وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (٤) .

فكان المسلمون يقاتلون من يقاتلونهم ويكفون عمن كَفّ عنهم ، حتّى إذا قويت شوكة الإسلام نزلت الآية : —

---

(١) البقرة ٢ : ٢١٩

(٢) النساء ٤ : ٤٣

(٣) المائدة ٥ : ٩٠

(٤) البقرة ٢ : ١٩٠

« وقاتلوا المشركين كافة » (١) فكانت أمراً بالقتال لجميع المشركين دون نظر لما إذا كانوا قد اعتدوا أم لم يكونوا . فالقتال هنا لصفة الشرك لا بسبب الاعتداء .

وفى السلم :

كانت قوة المسلمين أقل من قوة المشركين فنزلت الآية : —

« وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) .

ولما قويت شوكة المسلمين نزلت الآية :

« فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون ، والله معكم » (٣) .

وفى الميراث :

قبل نزول الفرائض والمواريث فى القرآن نزلت الآية : —

« كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين » (٤) .

وظل المسلمون يُعملون حكم هذه الآية ، فكان كل منهم يترك وصية لوالديه ولغيرهم من الأقارب (حتى وان كانوا أولاداً) يحدد فيها أنصبة كل. ثم حدث أن تُوفِّى شخص عن ابنتين وأخ فعمد أخوه وقبض التركة فذهبت أم الابنتين إلى النبي وذكرت له القصة ثم أضافت : إن النساء انما تُنْكح (تتزوج) على المال ، ولما عاودت الشكوى إلى النبي نزلت الآية : (٥)

---

(١) التوبة ٩ : ٣٦
(٢) الأنفال ٨ : ٦١
(٣) آل عمران ٣ : ١٣٩
(٤) البقرة ٢ : ١٨٠
(٥) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٦٣٧

« يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ... » (١) .

* * *

هذا هو منهج القرآن وشريعة الإسلام : مواكبة ركب الحياة ومواجهة أى حادث وملاءمة كل واقع ، وذلك ما لم يفهمه البعض ، كما لم يفهمه اليهود — على أيام النبى — فقالوا إن رب محمد يغير رأيه ؛ ورد عليهم المسلمون بأن النسخ فى القرآن — أى التغيير من آية إلى آية لا يحدث من باب البَدَاء(٢) ، ولكن لنقل الناس من حكم إلى حكم .

لقد نظر من لم يفهم منهج القرآن وشريعة الإسلام إلى تغير الأحكام ولم يتبصر تقدم المنهج وتطور الشريعة لتحقيق صوالح المجتمع ومصالح الناس ، دون التحجر فى نص جامد لا يتسع لفوران الواقع أو السكون عند حكم بات لا يصلح للتطبيق أو الجمود لدى قواعد جازتها الحياة وعبرت عليها المعاملات .

إن فقهاء المسلمين وقفوا عند أحكام الشريعة والتفتوا عن الشريعة ذاتها : تنبهوا للقواعد وغفلوا عن الأصول . ومن الأحكام والقواعد استخرجوا ما يؤكدون به أن الشريعة الإسلامية تساير التقدم وتواكب التطور مع أنهم فى غنى عن هذا بلفظ الشريعة ذاته — الذى يفيد معنى المنهج ، وبأصل ثابت من أصول الشريعة يقطع بأنها منهج التقدم والتطور ، منهج الحركية الدائبة والتفاعل المستمر مع الوقائع والاحداث لتكون دائما فى جدة وعصرية وأصاله .

* * *

يقول ابن عابدين الفقيه الحنفى « كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عُرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو

---

(١) النساء ٤ : ١١ . وقد حدث خلاف فيما إذا كانت هذه الآية قد نسخت آية الوصية السابقة أم أن لكل منهما مجاله ، وهو خلاف ليس البحث مجالا له . (يراجع فى ذلك تفسير القرطبى) .

(٢) البداء ظهور الرأى بعد أن لم يكن أو استصواب شىء علم بعد أن لم يكن يعلم (المعجم الوسيط ص ٤٤) .

بنى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر » . ويقول الزيلعى الفقيه الحنفى « إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » . ويقول ابن القيم « إن الشريعة معناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد . وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها . وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة أو من الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل » . ويقول القرافى الفقيه المالكى « إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد تتغير أحكامها إذا تغيرت هذه العوائد » (١) .

وهذا الذى استنبطه فقهاء المسلمون واستنتجه المجتهدون منهم لم يكن فى حاجة إلى استنباط أو استنتاج ، لأنه ليس قاعدة من قواعد الشريعة فحسب ، وانما هو أصل ثابت لها ، يبين جليا من قراءة القرآن وملاحظة تلاحق أحكامه لتواكب الأحداث المتجددة وتواجه الوقائع المتغيره ، على نحو ما سلف بيانه ، فى الخمر ، وفى الحرب والسلم ، وفى الميراث ، وفى غير ذلك مما انتهجه القرآن على الدوام .

فشريعة الإسلام هى التقدم على المصالح ، ومنهج القرآن هو التطور إلى الأفضل .

رابعاً : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبى (ﷺ) وبعضها مخصص بحادثة ذاتها :

لم تنزل كل أحكام القرآن على نسق واحد . فمنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى المؤمنين جميعا « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم » (٢) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين

---

(١) يراجع بحث الدكتور محمد سلام مدكور فى وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية — مجلة إدارة قضايا الحكومة — السنة ٢١ — العدد الأول — ص ٢٨

(٢) المائدة ٥ : ٦

من قبلكم » (١) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » (٢).

ومنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى النبى — بحكم عام مشترك بين الجميع — « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » (٣) « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل » (٤) « فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » (٥) .

ومنها آيات وُجِّه فيها الخطاب إلى النبى ليختص بها وحده ، أو وردت دون خطاب ولكنها واضحة الدلالة على أنها خاصة بالنبى وحده : — « ومن الليل فتهجد به نافلة لك »(٦) « ولا تمدن عينك إلى ما متعنا به أزواجا منهم »(٧) « وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك » (٨) « يا أيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك »(٩) « لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج »(١٠) « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (١١) .

ومنها آيات وجهت إلى غير النبى لكنها مخصصة به وبحياته « يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض »(١٢) « ولا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٣

(٢) البقرة ٢ : ٢٨٢

(٣) الطلاق ٦٥ : ١

(٤) الاسراء ١٧ : ٧٨

(٥) النحل ١٦ : ٩٨

(٦) الاسراء ١٧ : ٧٩ ويفيد باقى الآية « عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » أن الخطاب فيها مخصص للنبى .

(٧) الحجر ١٥ : ٨٨

(٨) الاسراء ١٧ : ٧٣

(٩) الأحزاب ٣٣ : ٥٠

(١٠) الأحزاب ٣٣ : ٥٢

(١١) الفتح ٤٨ : ١٨

(١٢) الحجرات ٤٩ : ٢

لبعض » (١) « يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين » (٢) « وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » (٣) .

ومنها آيات خصصت لحادثة بذاتها ، كآية الإفك « إن الذين جاءوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم ، لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم ، والذى تولى كبره منهم له عذاب عظيم ، لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين » (٤)

ومفاد هذه الآيات وغيرها ، أن أحكام القرآن ليست كلها مطلقة ، وان بعضها مخصص بشخص النبي أو بأزواجه ، أو مخصص بحادثة بذاتها .

إن هذه الآيات تثير — وقد أثارت — أسئلة كثيرة عن الأحكام ، ظهر بعضها وتخفّى البعض الآخر (٥) : ما هو المطلق من الأحكام وما هو الموقوت

---

(١) النور ٢٤ : ٦٣

(٢) الأحزاب ٣٣ : ٣٠

(٣) الأحزاب ٣٣ : ٣٣

(٤) النور ٢٤ : ١١ — ١٢ والإفك قول زور كان قد قاله بعض المسلمين على عائشة زوج النبى .

(٥) تعرض بعض فقهاء المسلمين لمسألة وقتية الأحكام فيما يتعلق بالسنة عن النبى ، فقد جاء فى كتاب الفروق فى الفرق للإمام القرافى المالكى (ص ٢٤٩ ، ٢٥٠) أن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على انه بالإمامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا ، كقول الرسول : من أحيا ميتة فهى له ؛ إذ اختلف العلماء فى هذا القول ، هل هو تصرف بالفتوى ؛ وهو مذهب مالك والشافعى ، أم تصرف بالإمامة وهو مذهب أبى حنيفة .

وجاء فى بحث للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف عن « مصادر التشريع مرنة » منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد ابريل — مايو سنة ١٩٤٤ ص ٢٥٩ « أن فى نفس صيغة حديث الرسول : « وفروا اللحى واحفوا الشوارب » ما يدل على انه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم . ثم يضيف : وأزياء الناس لا أستقرار لها » .

وفى كتاب تعليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبى — طبعة سنة ١٩٤٩ ص ٢٨ — أن الرسول قد يأمر بالشيء أو ينهى عنه فى حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون الرسول التخفيف لما يلحقهم من الحرج فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة ، =

(أو الانتقالى إلى مجتمع الإسلام)سواء كان التوقيت محددا بحياة النبى أم بغير ذلك ! ؟ وما هو الضابط لتحديد المطلق والمؤقت ! ؟ وما هو حكم تطبيق المؤقت بعد وقته أو حكم استخراج قاعدة عامة مطلقه منه ! ؟ .

* * *

ثـَم ّ آيات واضحة الاطلاق أو واضحة التخصيص (بحياة النبى أو شخصه أو أزواجه) لا تثير لبْسًا أو إشكالا كبيرا ، إنما يثير اللبس الكبير والاشكال المعقّد آيات ليست واضحة الاطلاق أو بيـّنة التخصيص ، أو — على الأقل — هى ليست كذلك فى نظر البعض .

« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » (٢) .

« إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » (١) .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (٢) .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٣) .

هل المقصود بالرسول فى الآيات شخص النبى ذاته بحيث يرتفع الحكم بوفاة النبى ، أم أن المقصود بالرسول تعاليمه ومبادئه ، بحيث يظل الحكم ممتدا للتعاليم بعد وفاة النبى وللمبادىء وقد انتقل إلى الرفيق الأعلى ! ؟ وإذا كان المقصود بالرسول فى الآيات — السالفة ، وغيرها — تعاليم النبى ومبادئه ، فمن يكون الحـَكـَم ُ فى تفسير هذه التعاليم والمبادىء ؟ ومن يكون صاحب

— ثم يضيف (ص ٣١٩) انه كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام : المؤبد والوقتى : أثر كبير فى الخلاف بين الفقهاء . فقد يرى بعضهم حكما للرسول يظنه قد صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ويقبله على انه شرع عام أبدى لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، ويعتبر انه حكم مصلحى جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

(١) التوبة ٩ : ١٠٣
(٢) الفتح ١٠ : ٤٨
(٣) النساء ٤ : ٥٩
(٤) النساء ٤ : ٨٠

السلطة فى صرفها إلى مجرى آخر إن اقتضى الأمر تغيير ها أو تعديلها ؟ وممن يستمد الحق من يدعى لنفسه هذه السلطة ؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر وحدود خطئه إن أخطأ ؟

تلك أسئلة يحسن الاجابة عنها فى فصل تال عن « أصول الحكم فى الشريعة » ، لكنها ثارت إثر وفاة النبى . فبعد هذه الوفاة امتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة لأبى بكر الصديق ، وكانت حجتها فى ذلك أن إعطاء الزكاة حكم خاص بالنبى (١) ، وهو تفسير من رجالها للآية (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم ، إن صلاتك سكن لهم) إذ فهموا من الآية أن دفع الزكاة إلى النبى يقابل صلاته عليهم وأن وفاة النبى ترفع حكم تسليمه الزكاة بانقطاع هذة الصلاة .

ولم يقتنع أبو بكر بهذا الرأى وأصرّ على محاربتهم — مخالفا بذلك ما رآه عمر بن الخطاب فى البداية — قائلا فى هذا الصدد إنه يسوى بين الصلاة والزكاة ، وانه لابد أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها للنبى (٢) .

والواقع أن ثمّ فارقا بين الصلاة واخراج الزكاة ، وهما ركنان من أركان الدين ، وبين إعطاء الزكاة للحاكم ، فان هذا الإعطاء كان للنبى إعمالا للآية « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم » فهل يكون حكم هذه الآية مخصصا بالنبى ذاته يرتفع بوفاته . أم أنه حكم عام يختص به كل إمام وأى حاكم ! ؟ .

وإذا كان أبو بكر الصديق قد استقل بتفسير الآية لإضافة حكمها إليه ، ثم أجمع الصحابة على موافقته ؛ فما هى حدود الحاكم فى تحديد المؤبد أو المؤقت من الأحكام ؟ ما هو أساس حقه فى أن يضيف إليه حكما يرى البعض

---

(١) واعطاء الزكاه للإمام غير التزكى عموما . فالزكاة ركن من أركان الإسلام ، أما اعطاء الزكاة للإمام فهو أمر يتعلق بنطاق حكومة النبى وحكومة غيره .

(٢) يراجع أسباب النزول للواحدى ، تفسير القرطبى ص ٣٠٨٣ .

أنه حكم يتعلق بالنبي أو مخصص بحادثة بذاتها ؟ ثم كيف يكون الاجماع على رأى الحاكم أو على مخالفته ! ؟ .

إن وضع قاعدة عامة لاطلاق الأحكام وتخصيصها . ثم تطبيقها بعدل وحزم ، مما يضح معه كثير من المسائل التى تثير الاضطراب فى التعامل والبلبلة فى النفوس .

فاذا كان الحكم مطلقا ، كان حكما شرعيا ، تنص عليه أحكام الشريعة . أما إن كان مخصصا فإنه لا يكون حكما شرعيا بعد انتهاء الواقعة أو الظروف أو الوقت الذى تخصص به .

فالآية « يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي » لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة النبي ، إنما قد تستمد منها قاعدة سلوكية — تندمج فى التراث الإجتماعى — مؤداها عدم رفع صوت الأصغر سنا أو مقاما على صوت من يكبره .

والآية « وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة أزواج النبي ، لكنها قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاقى ومسلك إجتماعى .

وواضح أن الفرق بين الحكم الشرعى والقواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الإجتماعية فارق هام وجوهرى . فالحكم الشرعى من مبادىء الشريعة وتطبيقاتها ، وأهم ما فى ذلك : أن الجزاء على مخالفته إثم دينى — طالما أن ليس ثمة عقوبة يقررها الشارع . أما القواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الإجتماعية فلا إثم دينيا فى مخالفتها ، إنما الجزاء هو استهجان المجتمع أو ملامة الناس . ومن جانب آخر ، فإنها كعرف أو عادة تتغير بتغير الأعراف أو بتبدل العادات ، بل انها تتحدد أصلا بظروف المكان والزمان ، وغالبا ما تتغير إن تغير واحد منهما أو تغيرا معا .

خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي ، مُنْبَتَّةَ الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها :

وصَمَ القرآن المجتمع العربي المشرك قبل الإسلام بالجاهلية . فأصبح المسلمون يرون أن كل ما قبل الإسلام جاهلية ؛ ومن ثم عزفوا عن دراسته لتبين ما به من وشائج امتدت إلى ما بعد الإسلام ، وما فيه من عوائد صارت جزءاً من أحكام شريعة الإسلام أو شعائره .

ان القرآن قصد بالجاهلية مجتمعا لا يدين بالله ، وكل ما فيه من قيم تجرى على هذا المحور وتدور على مداره . وما كذلك — بالطبع — مجتمع يعبد الله ، كالمجتمع اليهودى أو المجتمع المسيحى ، أو أى مجتمع آخر يجعل من القدسية والجلالة محوراً له ومداراً لأغراضه . فالقرآن قد حث على احترام الأديان الأخرى ، وأمر بسؤال أهل اليهودية والمسيحية عما غُمّ أمره علينا ، بل وأمر بإقامة التوراة والإنجيل : —

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(١) .

« وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى إليهم ، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون »(٢) .

« وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٣) .

---

(١) البقرة ٢ : ٦٢

(٢) النحل ١٦ : ٤٣ ، أهل الذكر تعنى أهل التوراة والإنجيل .

(٣) المائدة ٥ : ٤٣ — ٤٤

« وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »(١) .

فدراسة ما قبل الإسلام ليست مما ينهى عنه الإسلام ، بل هى ما يأمر به . وان هذه الدراسة تسفر عن أن الشريعة الإسلامية لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها .

فقبل أن ينزل حد السرقة فى القرآن . قُطعت يد السارق فى الجاهلية ، ثم أمر القرآن بنفس العقوبة على السرقة (٢) .

والحج كان شعيرة جاهلية ، تغيرت قبلتها بعد الإسلام فصارت الوجهة إلى الله سبحانه ، وتبدل المضمون فلم تعد التجارة هدف الحج ، وإنما إجتماع المسلمين لتدارس أحوالهم .

والجمعة كانت يوماً لاجتماع العرب — فى الجاهلية — وقد سميت بمعنى الاجتماع ، وقد كانت تسمى العروبة (٣) . وجَمَّع أهل المدينة قبل أن يقدم عليهم النبى وقبل أن تنزل الجمعة ، لأنهم أرادوا أن يتفردوا بيوم خلاف السبت وهو يوم اليهود والأحد يوم المسيحيين ، وبذا جعلوا الجمعة يوماً يذكرون الله فيه ويصلون ويستذكرون . وعندما هاجر النبى إلى المدينة جَمَّع المسلمين وخطب فيهم (٤) ، ثم نزلت بعد ذلك الآية :

« يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون » (٥) .

* * *

(١) المائدة ٥ : ٤٧

(٢) تفسير القرطبى ص ٢١٥٧ . وكان الوليد بن المغيرة أول من حكم بقطع يد السارق فى الجاهلية .

(٣) والذى سماها الجمعة هو كعب بن لؤى .

(٤) يراجع تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٦٥٧٦ .

(٥) الجمعة ٦٢ : ٩

إن تواصل الشريعة بالمجتمع واستمداد بعض أحكامها منه هو أفضل تطبيق لقواعد التطور وأصدق حال لنظام الإنسانية . فإن التطور السديد لا يعني هبوط قواعد على المجتمع من عَلٍ أو دخولها عليه وهي غريبة عنه . إنما يتوقف سداد التقدم ونجاحه على استبقاء الصالح من القواعد ، ثم التوجه به إلى قبلة مرجوة تستهدف الأغراض الإنسانية السامية أو تتوجه بها إلى القدسية والجلالة .

وقد كانت شريعة الإسلام خير تطبيق لقواعد التطور السليم ولنظام الإنسانية الصادق ، فأخذت من قواعد المجتمع ما رأته ملائماً — كقطع يد السارق والحج والإحتفال بالجمعة وغير ذلك — ثم خلَّصته إلى سبيل الله ومَحَّضَتْهُ صوالح للناس جميعاً .

وإن هذا الأصل من أصول الشريعة يجب أن يكون ملحوظاً على الدوام ، فإن العادات الإجتماعية طبائع ثانية ، ربما غلبت الطبائع الأولى . وإن ثقل النظام الإجتماعي وضغطه قد يغلب في بعض الأفراد إيمانهم ومعتقداتهم . وما لم تكن الشريعة على وعي بذلك فإنها قد تضطرب عند التطبيق أو تُحدث في نفوس الناس اضطراباً شديداً .

سادساً : الدين كامل ، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال أحوال المجتمع والتقدم بالانسان إلى صميم الانسانية وروح الكونية :

« إن الدين عند الله الإسلام » (١) .

ولكن .. ما هو هذا الدين ... !

انه الدين الذي علَّمه إدريس (أوزوريس) .

وهو الدين الذي نادى به نوح ، الذي قال « وأمرت أن أكون من المسلمين » (٢) .

---

(١) آل عمران ٣ : ١٩

(٢) يونس ١٠ : ٧٣

وهو الدين الذى كان عليه إبراهيم « ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفاً مسلماً » (١) « هو سماكم المسلمين من قبل » (٢) ؛

وهو دين بنى إسرائيل « قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحد ونحن له مسلمون » (٣) .

وهو الدين الذى بَشَّر به السيد المسيح :

والدين الذى دعى إليه محمد (ﷺ) .

« قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما نزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (٤) .

« ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (٥) .

إنه الدين الذى نادى به اخناتون وبشر به جوتاما بوذا وعلّم به سقراط ، وكل من دعى إلى الإيمان بالله وحسن الخلق ، من الرسل الذين لم يقصص القرآن أنباءهم .

بل إنه سمة الخلق جميعاً « له أسلم من فى السماوات والأرض طوعا وكرها » (٦) .

وما هو الإسلام : إنه الإيمان بالله والإستقامة . (والإستقامة هى ماعت ، عند قدماء المصريين) .

« فلذلك فادع واستقم » (٧) أى ادع إلى الإيمان بالله ثم استقم .

« إنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه » (٨) .

---

(١) آل عمران ٣ : ٦٧
(٢) الحج ٢٢ : ٣٨
(٣) البقرة ٢ : ١٣٣
(٤) آل عمران ٣ : ٨٤
(٥) غافر ٤٠ : ٧٨
(٦) آل عمران ٣ : ٨٣
(٧) الشورى ٤٢ : ١٥
(٨) فصلت ٤١ : ٦

« إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة » (١) .

« إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(٢)

« اهدنا الصراط المستقيم » (٣) .

هذا الدين كامل منذ علمه أول الرسل وحين نادى به كل الرسل وحتى دعى إليه النبى (ﷺ) ، فما علّم رسول ولا نادى ولا دعا إلى دين ناقص ، إنما كان الدين كُلاً كاملا وكلا واحداً عند جميع الرسل والأنبياء :

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

إلاّ أن الدين غير الشريعة .

الدين هو الإيمان بالله والإستقامة (٤) .

والشريعة هى منهاج الإيمان بالله ومنهاج الإستقامة . لذلك كان الدين واحداً لكل الأنبياء وكانت الشريعة مختلفة باختلافهم ، تتكامل بهم على توالى الرسالات ، ذلك لأنهم لم يتوجهوا إلى مجتمع واحد وإنما إلى مجتمعات مختلفة ، لكل مجتمع طريق ولكل منهم سبيل . وما يصلح فى مكان لا يصلح فى غيره ، وما يلائم زماناً لا يلائم غيره .

« لكل جعلنا منكم شرْعَةً ومنهاجا » .

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر » .

اتفق الإيمان لدى جميع الأنبياء والرسل واختلفت مناهجهم فى الدعوة إليه وفى اتباعه .

توحد الدين عندهم جميعاً وتفرقت الشرائع ، لكل منهم شريعة ؛

كانت شريعة موسى عزل بنى إسرائيل عن غيرهم من القبائل والقوميات ثم تطهير أجسامهم من الأمراض وتنقية نفوسهم من الأغراض .

---

(١) فصلت ٤١ : ٣٠

(٢) الاحقاف ٤٦ : ١٣

(٣) الفاتحة ١ : ٦

(٤) من حديث للنبى إلى شخص سأله عن الإسلام أن قال له « قل آمنت بالله ثم استقم » .

وكانت شريعة السيد المسيح إستحياء الضمير الإنساني ليكون هو الأصل في كل شيء .

أما شريعة النبي (ﷺ) فهي القضاء على النعرة القبلية والعنجهية الجاهلية ، وبث حس إنساني لدى الجميع ، ثم التطور بالمجتمع إلى الأفضل والتقدم بالناس إلى الأسمى .

فنهج القرآن وشريعة الإسلام هي التطور الدائم والتقدم المستمر . لذلك فإن إكتمال هذه الشريعة يكون باستمرار تطبيقها ، أي بدوام التطور واستمرار التقدم .

إن المنهج لا يكتمل أبدا ، فلو كمل الطريق إنتهى ولو كمل السبيل إنقطع . إنما هو يكتمل بدوام تطبيقه تطبيقاً سديداً .

وما دامت الشريعة تراعي أصولها ، تستقبل الجلالة وتستهدف الإنسان ، فإنها دائماً أبدا في إكتمال مستمر ... وهذا هو كمالها . كمال السير استمراره ، وكمال التقدم دوامه ، وكمال السبيل تواصله .

* * *

إذن ، فالدين هو الإيمان بالله ثم الإستقامة .

والشريعة هي المنهاج الذي يظهر به الإيمان والطريق الذي تتبدى فيه الإستقامة .

وإذا أريد إجمال الأحكام العامة للشريعة الإسلامية يمكن بيان ذلك فيما يلي :

* الشريعة تعلق أحكامها على قيام مجتمع سداه الفضل ولحمته التقوى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع الذي يكون الحكام فيه عدولا كما يكون المحكومون فيه على إستقامة حقيقية .

* والشريعة لم تتنزل كُلاً ولم تأت بغير أسباب ، وإنما كانت تتوالى على الوقائع وتتغير بتقدمها ، فكانت بذلك كائنا حيا يتفاعل مع الحياة

ويتناسج مع الواقع ؛ فهى — من ثم — ذات أسلوب عملى واقعى وليست مجرد ترف فكرى أو بناء من التركيبات الذهنية .

• وهى دائماً فى حركية دائبة تتميز بالجدة والعصرية والأصالة فتتقدم عن المصالح وتتطور إلى الأفضل .

• وأحكامها ليست جامدة على الإطلاق ، بل تتميز بالمرونة والتخصيص . فما كان منها مطلقاً كان حكما شرعيا ، وما كان مخصصاً جاز أن يوحى بقواعد سلوكية ومناهج أخلاقية ومسالك إجتماعية تتغير بتغير الأعراف أو تبدل العادات .

• وهى لم تكن منقطعة الصلة بالماضى منبتة الجذور عن المجتمع ، بل انها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها ، وان عليها — على الدام — أن تساير الصالح من الأعراف والصحيح من العوائد .

• وهى منهج حى ، إكتماله فى السعى الدائب إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

الأصول
التطبيقية
للشريعة

دائماً أبدا يختلف النظر عن التطبيق ، وفى ذلك تكمن أدواء البشرية .

فالتفكير المجرد أو التأصيل النظرى يَرُدُّ المسائل إلى فكرة تتداعى إلى فكرة وتتأدى إلى أخرى ، حتى ينشأ بناء كامل محكم من السياقات الفكرية المجردة ، تحكمه الهندسة الداخلية والتناسق النظرى . وتضبطه الألفاظ دون غيرها . وعندما يتصل هذا البناء بالواقع يختل ويضطرب ؛ لاختلاف المجال الذى نشأ فيه واكتمل عن المجال الذى يُراد تطبيقه فيه . ويُحدث الخلل والاضطراب خللا مماثلا فى كل من الفكر والواقع حتى تذهب الثقة ويهتز التقدير وتغيم الرؤية لكل من العقل والحياة ، فيجرى الظن إلى أن العقل قاصر وأن الحياة لا معقولة (١) . والحق ، أن العقل قاصر إذا لم يتصل بالواقع ، وأن الواقع غامض ما لم يتكشّف بالعقل .

لقد قامت حضارة كاملة — هى حضارة المصريين القدماء — على ربط العقل بالواقع وضبط الواقع بالعقل ، بحيث يُمسك الواقع جموح العقل وينير العقل ظلام الواقع . وعلى هذا النسق العملى تبدّت شريعة الإسلام وظهر المنهج القرآنى .

فالشريعة — على ما سلف البيان — لم تجىء مرة واحدة ولم تتنزل أمراً مجرداً ، وإنما ارتبطت بالواقع ودارت فيه وتناسجت به ، تأخذ منه عوائده وأعرافه ، وتُحكم قواعدها على أسباب منه ، وتلاحق أحكامها تطوره ، وتتقدم على هذا التطور . لذلك ، فإن البحث فى أصول الشريعة لابد وأن يستهدف فى المقام الأول بيان هذه الأصول عند التطبيق وتحديد مدارها مع الواقع ، وإلا كان مجرد بحوث نظرية واستعراضات منطقية تخالف روح الدين وتعارض صميم الإسلام .

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ، مسألة أولية : مثالية أم مادية . ص ٣١ .

وفى مسار الأصول التطبيقية لابد وأن يبدأ البحث بمسألة الاتصال بين المجتمع الإسلامى ككل وغيره من المجتمعات ، وهو ما يُعَبَّر عنه — فى القانون الوضعى — بالعلاقات الدولية ، ثم يعرج البحث على موضوعات القانون الداخلى : مسائل الأحوال الشخصية والمواريث ، والمسائل المدنية ، والمسائل الجنائية أو الجزائية .

مسائل العلاقات الدولية :

عندما بدأ الإسلام كانت على تخوم بلاد العرب دولتان قويتان هما فارس والروم . وكانت داخل البلاد قبائل كثيرة ، ملكت بعضها أراض منها ، وسادت بعضها على قبائل أخرى ، هذا فضلا عن مشركى مكة .

أما فارس ، فقد كانت دولة مشركة ، ولذلك لم يكن لدى المسلمين تعاطف معها ؛ وكان تعاطفهم مع الروم المسيحية بينما كان تعاطف مشركى مكه مع فارس (١) . وكان نظام الدولة عند الروم يقوم على ما يسمى بنظام السَّيْفَين ، وهو نظام يُوجد فى الواقع مجتمعين : مدينة الله Civitas Dei وترأسه الكنيسة ، والمدينة الأرضية Civitas terrena وتحكمه السلطة المدنية . وفكرة المجتمعين هذه — أو المدينتين أو الدولتين — تعود إلى تعاليم السيد المسيح (٢) .

فلقد توجه إليه شخص — بإيعاز ممن كانوا يريدون الإيقاع به — وسأله عما إذا كان على اليهود أن يدفعوا الضرائب للدولة الرومانية ، وكان المقصود من السؤال أن السيد المسيح إما أن يرد بالإيجاب ، فيكون بذلك قد أجاز لليهود الخضوع للدولة الرومانية — الوثنية آنذاك — وهو ما يخالف الديانة اليهودية ؛ وإما أن يرد بالنفى ، فيكون بذلك محرضا على الثورة على الدولة الرومانية مستوجبا للإعدام حسب قوانينها . وقد تنبه السيد المسيح للشَّرك الذى نُصب له فسأل السائل عن معاملة الجزية — أى النقود التى تُدفع للضرائب —

---

(١) تراجع أسباب نزول الآية « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ١٣٥ .

ولما قـدّم له قطعة منها أشار السيد المسيح إلى صورة قيصر المسكوكة عليها وسأله : لمن هذه الصورة ؟ فأجاب السائل إنها لقيصر ، عندئذ أجاب السيد المسيح : إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، يقصد بذلك أن النقود لقيصر . فلا بأس أن تـُعطَى له ؛ أما القلب فهو لله ، ومن الواجب أن يوهب له .

من هذا القول نشأت أهم نظرية فى الفكر المسيحى — طبعته بطابعها وميزته عن غيره — مؤداها وجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الإنسانية وقيام إثنينية فى مراقبتها . فشئون الروح والخلاص الأبدى هى اختصاصات الكنيسة ، وهى مجال تبشيرها وتعاليمها ، يقوم بها نظام الكهانة . أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية ، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة ؛ فهى اختصاصات الحكومية المدنية ، وهى المجال الحقيقى لعملها ، يقوم به الحكام والموظفون والمأمورون . (١) ولكى تتحقق السعادة للمجتمع البشرى ، يجب أن تسود هذين النظامين روح التعاون والتساند . على أن فكرة التعاون كانت من الغموض بحيث لم يكد يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر بين المسئولين بشكل يؤدى إلى الفوضى ، هذا فضلا عن احتمال قيام حالة طارئة تسوغ لاحدى الحكومتين التدخل فى شئون الأخرى .

وعلى الرغم من وجود ضرورات عملية تقتضى الجمع بين السلطتين فقد ظل التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية جزءا أساسيا من العقيدة المسيحية ، قوامه أن الجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو تقليد وثنى ، قد يكون شرعيا فى الأزمنة التى سبقت المسيحية ؛ لكنه بعد ظهور المسيح ، لا يصح ولا يجوز .

إن المسيح — فى هذا التقدير — هو آخر من جمع بين السلطتين جمعا شرعيا . أما بعده ، ونظرا لضعف النفس البشرية التى قد يجمح بها وجود السلطتين فى يدها ، فقد أصبح من الحرام الدينى أن يجمع رجل بين وظيفتى

---

(١) A History of political Theory - by - George Sabine

الملك ورجل الدين فى آن واحد — وذلك مع التسليم بحاجة كل سلطة إلى السلطة الأخرى (١) .

هذا الفكر ، أوجد معتقدا عاما بقيام مجتمع مسيحى واحد مهما اختلفت نظم الحكم فيه أو تقطّعت أجزاؤه دولا وإمارات . فنى داخل الدول والامارات المختلفة التى تدين بالمسيحية يوجد مجتمع واحد ، هو المجتمع المسيحى ، يدين لكنيسة واحدة . وقد أدى هذا الفكر — بالتالى — إلى أن يصبح المجتمع المسيحى واحدا أمام المجتمعات أو الدول الأخرى غير المسيحية. وبذلك وُجدَ مجتمعٌ مسيحى يقابله — فى العالم كله — أى مجتمع غير مسيحى .

وعندما بدأ الإسلام فى المدينة نشأ مجتمع إسلامى جديد يرى أنه بطبيعة قيمه وتكوينه يقابل أى مجتمع آخر يهودى أو مسيحى أو مشرك . وأدت صراعاته مع المجتمع اليهودى فى المدينة وحروبه مع المجتمع الوثنى فى مكة إلى تعزيز المقابلة بينه وبين شتى المجتمعات الأخرى ، التى بات يخشى منها على تكوينه الوليد . وكانت بعوث النبى إلى حكام البلاد المجاورة ترجع إلى الرغبة فى نشر الدين كما كانت تعود إلى الرغبة فى كف أذاهم عن المجتمع الإسلامى حتى يكبر ويشتد ، دون حروب وبغير صراعات . (٢)

ولم تنته حروب المسلمين مع المجتمع الوثنى فى مكة إلا قبل وفاة النبى بقليل ، وبعد ذلك بدأت حروب المسلمين مع فارس والروم ، تلك الحروب التى استمرت حوالى قرن بعد ذلك ، حتى فتح المسلمون الأندلس . وخلال هذه الفترة نشأت الأفكار والنظريات التى حكمت علاقة المجتمع الإسلامى

---

(١) المرجع السابق .

(٢) فى سيرة ابن هشام (الجزء الرابع ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) أن النبى أرسل دحية الكلبى إلى هرقل قيصر الروم وعبد الله بن أبى حذافة السهمى إلى كسرى الفرس وحاطب بن أبى بلتعة إلى المقوقس عزيز مصر وعمر بن أمية إلى النجاشى ملك الحبشة وشجاع بن وهب الأسدى إلى الحارث الغسانى ملك تخوم الشام . كما أرسل الوفود إلى الملوك العرب فكان عمرو بن العاص إلى ملكى عمان وسليط بن عمرو إلى ملكى اليمامة والعلاء بن الحضرمى إلى المنذر بن ساوى العبدى ملك البحرين والمهاجرين وأمية المخزومى إلى الحارث بن كلال الحميرى ملك اليمن .

بغيره من المجتمعات ، ثم حدث أن استمر البعض فى إضفاء الاستمرارية والدوام على هذه النظريات وتلك الأفكار ، دون أن يتنبه إلى أنها مخصصة بالحال الذى فرضته الظروف على المجتمع الإسلامى الأول ، وجعلت منه مجتمعا يحارب حتى يطمئن ويجاهد لكى يسلم . ويبدو ذلك واضحا من تتبع أهم فكرتين نشأتا فى هذه الظروف : فكرة أن دولة الإسلام تكون حيث يوجدالإسلام ، وفكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب .

فكرة قيام دولة الإسلام حيث يوجد دين الإسلام :

لم يتضمن القرآن أى آية أو حكم عن إنشاء دولة أو عن نظام الحكم فيها ، كما أن أحاديث النبى جاءت خلوا من ذلك ، وهو أمر طبيعى ، لأن الأصل فى الدين أنه يُوجَّه إلى الإنسان ويستّهدف رفعة الإنسانية ، وبذلك لا يتميز بأرض ولا يتشكل فى دولة .

وفى البدء كان ثـمّ مجتمع إسلامى ، وحتى وفاة النبى لم تنشأ فى الإسلام دولة . وإذا ما اعتبرت حكومة النبى فى المدينة دولة ، فهى أقرب إلى نظام دولة المدينة عند الإغريق (١) ، غير أنها ذات طبيعة خاصة . وبعد وفاة النبى وتوالى الفتوحات بدأت تنشأ معالم الدولة حتى أصبحت فى العهد الأموى إمبراطورية عظيمة .

إنما يلاحظ أن الدولة فى العصور الوسطى كانت ذات طابع ومقوّمات تختلف عن الدولة فى العصر الحالى . فالولاء فى تلك العصور كان للدين ، ولم يكن للوطن كما هو الحال الآن . وكان المروق عن الدين أو المساس به مما يعطى أثرا أقرب ما يكون إلى الأثر الذى تعطيه فى العصور الحالية جريمة الخيانة العظمى (٢) .

إن دولة العصور الوسطى — فى المسيحية والإسلام — دولة المجتمع ، وليست الدولة التى تقوم على أرض معينة واسم لها وتاريخ وشعب قد يكون

---

(١) State of City

(٢) يقارن كتاب العقوبة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٨٩ .

من قوميات مختلفة ومن أديان شتى . ولا يعنى ذلك أنه لم تكن فى دولة الإسلام قوميات متعددة وأديان أخرى : لكن الأساس فى هذه الدولة لم يكن القومية ، بل الدين ذاته : وكان وجود الأديان الأخرى أمر من قبيل التسامح .

لقد كان خطاب القرآن — دائما — للناس أو للمؤمنين ، لا للمواطنين . « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»(١) « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله»(٣) وفكرة المواطنَـَة (٣) كانت غريبة عن الفهم آنذاك ، فكان ما يقابلها : المسلم فى بلاد الإسلام والمسيحى فى البلاد المسيحية .

من هذا الفهم يمكن القول بامتداد المجتمع الإسلامى حيث يوجد مسلمون ، أو انتشار المجتمع المسيحى حيث يكون المسيحيون . فإذا قامت دولة من مجتمع كله أو أغلبه من المسلمين أو من المسيحيين فمن البديهى أن يصطبغ كيان هذه الدولة بنظام المجتمع وأن يحدث تداخل واختلاط بين هذا وذاك .

إن الدين يُعنَى بالإنسان ويهتم بالمجتمع ، لا بالدول أو الإمبراطوريات . وتأسيس الدول وإنشاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين ، ولكنه من طبيعة البشر وظروف المجتمعات الدولية . ويوم ترقى الطبيعة البشرية ويسمو المجتمع الإنسانى ، سوف تتغير النظم السياسية وتتبدل الأشكال المعروفة ، ليصبح المجتمع الدولى كله مجتمع الإنسان ، من الإنسان إلى الإنسان .

فكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب :

ظل الإسلام فترة طويلة يأخذ المسلمين بكبح النفس ويعودهم الصبر على المكاره ، حتى إذا ما خرج المسلمون إلى المدينة وجاء المشركون لمحاربتهم أُذن لهم بالقتال لدفع ما لحق بهم من ظلم عندما اضطروا إلى الهجرة ليحفظوا دينهم من عنَت الشرك وإكراه المشركين : —

---

(١) الحجرات ٤٩ : ١٣

(٢ م) النساء ٤ : ١٣٦

(٣) Citizenship

« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » (١) .

وبعد ذلك ، نزلت آية تقصر الحق فى القتال على من يبدأ المسلمين بالقتال ، وتنهى عن الاعتداء : —

« وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (٢) .

وبعد ذلك نزلت الآية التى تحدد أحكام الحرب : —

« واقتلوهم حيث ثقفتموهم . وأخرجوهم من حيث أخرجوكم . والفتنة أشد من القتل . ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ، وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدين لله . فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » (٣) .

فالمقصود بالقتل فى الآيات — على ما هو بيّن — القتال ، لا القتل بالمعنى المعروف . فكأنما حكم الآية أن يقاتل المسلمون من قاتلوهم من قبل من المشركين . وأن يردوا عليهم جرمهم فيخرجوهم من مكة التى سبق وأن أخرجوا المسلمين منها ، حتّى يكون الدين لله لا للأوثان التى كانت فى المسجد الحرام . والقتال موقوف عند انتهاء العدوان ، ومشروط بان يكون مماثلا للاعتداء الذى تم .

وعلى ذلك يكون القتال فى منهج الإسلام وفى شريعة القرآن قتالا للمشركين الذين آذوا النبى وأخرجوه هو والمؤمنين من مكة ثم تعقبوهم فى

---

(١) الحج ٢٢ : ٣٩
(٢) الحج ٢٢ : ٤١
(٣) البقرة ٢ : ١٩١ — ١٩٤

المدينة بالقتال والعدوان . ولم تقصد الشريعة — أبداً — أن يكون القتال للمؤمنين بالكتب السماوية — اليهود والمسيحيين — إلا أن يكون دفعا لاعتداء أو وقفا لتهديد ، كما لم تقصد أن يكون الهدف من القتال جعل الناس جميعا مسلمين .

« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » (١) .

« ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » (٢) .

« لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » (٣)

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤)

إنما يثير الشبهة فى هذا المنهج الحكيم تفسير غير سديد لآيتين : —

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٥) .

« يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونَكُمْ من الكفار » (٦) .

فقد رأى من أساءوا فهم الشريعة أن هاتين الآيتين تأمران بقتال أهل الكتاب وقتال الكفار — على الاطلاق — ورتبوا على ذلك دعوى تتأدى فى أن الصلة بين الإسلام وغيره من الدول أو المجتمعات هى الحرب دائما ،

---

(١) الانعام ٦ : ٣٥

(٢) يونس ١٠ : ١٩

(٣) البقرة ٢ : ٢٥٦

(٤) البقرة ٢ : ٦٢ ، وفى المائدة ٥ : ٦٩ (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

(٥) التوبة ٩ : ٢٩

(٦) التوبة ٩ : ١٢٣

وأن السلم ليس إلا هدنة مؤقتة ريثما يتهيأ المسلمون . (١) وزاد البعض فرأى أنه من غير الجائز لإمام المسلمين التعاقد على سلم دائم مع بلاد الحرب . لأن فى ذلك الغاء لفريضة الجهاد (٢) .

ويُرَدّ على ذلك بأن الآية الأولى لا تأمر بقتال الذين أوتوا الكتاب حتى يسلموا — بإطلاق — وإنما هى تأمر بقتال الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر منهم (وفى كل دين ملحدون به) ، والذين لا يدينون دين الحق (والمقصود بذلك الإسلام كما دعى إليه كل الرسل والانبياء) ، حتى يعطوا الجزية (أى ينتهوا إلى السلم مع المجتمع الإسلامى فيعطوا له جزية دليل حسن نواياهم ، دون أن يستلزم ذلك إسلامهم) .

أما الآية الثانية فلم يُقصد بها قتال كل الكفار على ظهر الأرض ، بل الكفار الذين كانوا يجاورون المسلمين ويلونهم فى المكان . فالآية بذلك أدنى إلى التنظيم الحربى الذى يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع حتى يأمن هذا المجتمع كل تهديد ويتقى شر أى إيذاء . (٣)

إن للشريعة أصولا عامة — سبق بيانها — ومتى تحددت امتنع أى لبس فى الفهم وارتفع كل اضطراب فى التطبيق . وإن من هذه الأصول أن آيات القرآن نزلت على الأسباب وأن تفسير الأحكام مرتبط بالخلفية التى قصدت إليها . فاذا فهمت الخلفيات ولوحظت بان بجلاء أن الإذن للمسلمين بالحرب كان من قبيل الدفاع عن النفس والعقيدة ، ومن باب وقف التهديد أو منع الإيذاء ، وهو منهج يساير الطبيعة الإنسانية الراقية ويتوافق مع العزة النفسية التى تأبى السكوت على الضيم وترفض الخنوع والمذلة .

---

(١) تراجع هذه الآراء فى كتاب الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام للمستشار على منصور ص ٢٥٥ وما بعدها .

(٢) يراجع كتاب الشرع الدولى فى الإسلام للدكتور نجيب ارمنازى ص ١١٣ وقد أشار فيه إلى كتاب الأحكام السلطانية للماوردى — على مذهب الشافعية — حيث يقول (أن الموادعة والمعاهدة يجب الا تجاوز عشر سنين .. (وإلا) بطلت الهدنة . وذلك استناداً إلى مدة عهد الحديبية) .

(٣) تراجع رسالة الأستاذ محمود شلتوت فى الإسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب ص ٣٥ ، ٣٦ . وفى هذه الرسالة أن الأمر بالحرب كان مقصوراً على مشركى شبه الجزيرة العربية .

ويقابل ذلك أن الشريعة فرضت السلام أصلا ، ودعت إليه ، وجعلت منه مثلا أعلى لجماعة المؤمنين : —

« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) .

« فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » (٢) .

« ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا » (٣)

* * *

إن الفكر الدينى — لا الدين ولا الشريعة — هو الذى أوجد أفكارا ونظريات ، استخلصها من الظروف التى تعرض لها مجتمع الإسلام فى بدايته والدولة الإسلامية فى طورها الأول ، وزعم أن أفكاره ونظرياته هى الدين الخالص وهى الشريعة الدائمة ؛ وفاته أن ما وصل إليه كان مخصصا بوقته ومرهونا بظروفه ؛ وأن الشريعة الإسلامية — ومنهج القرآن — هى ما يتوافق مع الذات العليا والنفس الراقية التى تهدف إلى السلام ، ولكن تذود عنها أى ضيم أو عدوان ، وتوجد لحياتها ظروفا مواتية لا يهددها فيها باغ ولا يؤذيها أحــد .

لقد كانت أفكار بعض المسلمين — والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) — سببا تلقفه نفر من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء ، فيزعم أنه دين العدوان وأن شريعته الحرب وسننه الخداع . وإن فى إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يرُد هذا الزعم ويدحضه .

مسائل الأحوال الشخصية والميراث :

إن بيان الأصول لا يعنى تتبع التفريعات ولا الاستطراد فى التفصيلات . لذلك فإن التعرض إلى مسائل الأحوال الشخصية والميراث — فى هذا الصدد —

---

(١) الانفال ٨ : ٦١

(٢) النساء ٤ : ٩٠

(٣) المائدة ٥ : ٢

لن يكون بيانا للأحكام الخاصة بها أو التفريعات الناتجة عنها أو التفاصيل التى استلزمها التطبيق ، وإنما هو تحديد للاصول التى يتعين اتباعها فى هذه المسائل التى اسهبت كتب الشراح فى شرحها .

وأهم الأصول فى تطبيق هذه المسائل : —

أولا : أن الشريعة حرصت فى مسائل الأحوال الشخصية والميراث على أن تؤكد على أهم أصل من أصولها العامة ، وهو الأصل الذى يفيد أن تطبيق الأحكام منوط بوجود مجتمع دينى ومشروط بالركون إلى ضمائر الناس الحية وذممهم التقية .

« وللمطلقات متاع **بالمعروف** » (١) .

« ومتعوهن ، على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ، متاعا **بالمعروف** »(٢)

« فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن **بمعروف** أو فارقوهن **بمعروف** » (٣) .

« وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم **بالمعروف** » (٤) .

« وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ، إلا أن **يعفون** أو **يعفو** الذى بيده عقدة النكاح ، وأن **تعفو** أقرب للتقوى ، ولا تنسوا **الفضل** بينكم .. » (٥) .

وبعد بيان أحكام الطلاق (فى سورة الطلاق) أكدت الآية :

« وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » (٦) .

---

(١) البقرة ٢ : ٢٤١

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٦

(٣) الطلاق ٦٥ : ٢

(٤) البقرة ٢ : ٢٣٢

(٥) البقرة ٢ : ٢٣٧

(٦) الطلاق ٦٥ : ١

وبعد بيان آيات الميراث (فى النساء) ، أكدت الآية :

« تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين » (١) .

إن مسائل الزوجية والبنوة وما يتصل بهما من عقد زواج أو طلاق أو وصية أو ميراث ، مسائل تتدخل فيها العاطفة البشرية أكثر مما يحكمها منطق العدل ، ولما كان للعاطفة جنوحا إلى العطاء الزائد أو إلى المنع المطلق فقد ركنت الشريعة إلى الضمائر والذمم كى يكون المنح والمنع ضمن حدود الله ، أى فى نطاق العدل ، ثم أمرت بالفضل ، حيث يُعطى الإنسان الحق ويزيد عليه من عنده . ولا يمكن أن يقع العدل أو يزيد الفضل إلا من نفس سمت بالدين وتجردت بالتقوى حتى تعرف الحق خالصا فتعطيه ولو كرهت ، وتعرف الفضل زائدا فتمنحه على سماح .

ثانيا : ان عقد الزوجية فى شريعة الإسلام عقد مدنى وليس عقدا دينيا ، فهو ينعقد بقبول وإيجاب من الزوجين البالغين — أو من ينوب عنهما — ويصح بحضور شاهدين ، دون أى إجراء آخر دينى أو شكلى . ومع هذه القاعدة الواضحة دون خفاء ، الظاهرة بغير اختلاف ؛ فإن الفكر الدينى فى الإسلام وتقاليد المجتمعات ، أضفت على العقد مسحة دينية ، فألزمت نفسها بما لا يلزم وفرضت من عندها ما ليس مفروضا ، ورتبت على ذلك وذلك أن جعلت من عقد الزواج ومن آثاره ونتائجه أحكاما دينية ؛ مع أن الشريعة لم تقصد ذلك أبدا ، وإنما قصدت إلى استثارة روح الدين فيمن يُطبق العقد ، وإلى استنهاض حمية العدل فيمن يعمل آثاره ؛ لكى لا يميل ولو تحت ضغط العاطفة ، أو يجنح ولو بتزييف معانى العدل .

فالشريعة — فى ذلك — إنما تُعد كل فرد من المجتمع الإسلامى كى يكون

---

(١) النساء ٤ : ١٣ — ١٤

قاضيا يحكم بالعدل ولو على نفسه ، ويقضى بالفضل ولو أعنته ذلك ، وتلك هى سمتها دائما : —

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم »(١)

غير أن تكوين القاضى — على أساس دينى — لا يعنى أن ما يقضى فيه من أقضية قد أصبح أحكاما دينية أو حتى مسته روح الدين . إن القاضى فى الشريعة عادل ، والفرد مع أسرته فاضل ، ولكن تبقى للاقضية أوضاعها المدنية ، وتبقى العلاقات دائما بأسمائها الحقيقية وأوضاعها الفعلية — مدنية وإنسانية — غير دينية .

ثالثا : إن أحكام عقد الزواج والطلاق مما ينطبق عليه الأصل العام من أصول الشريعة الذى يقضى بترتيب الأحكام على أسبابها ، وبتغير الأحكام ما تغيرت الأسباب الداعية إلى ذلك .

وقد طُبِّق هذا المبدأ والمجتمع الإسلامى لم يكد يرى من التطور إلا قليلا ، فلم يحدث له ما حدث من تغيير فى الوقت الحالى ولاحدث لأبنائه ما حدث بعد ذلك من تحريف فى الضمائر والذمم . ذلك أن الطلاق فى الأصل — عند أهل الجاهلية وأهل الإسلام — كان بغير نهاية تبين بالانتهاء إليها الزوجة ، طالما راجعها الزوج فى عدتها . وحدث أن رجلا قال لامرأته على عهد النبى : لا آويك ولا أدعك تحلين ! قالت : كيف ذلك ! قال : أطلقك فإذا دنا مُضِى عدتك راجعتك — فمتى تحلين لغيرى ؟ فذهبت إلى النبى وقصت عليه ما حدث فنزلت الآية (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تطليق بإحسان) فاستقبل الناس هذا الحكم جديدا ، من كان طلق منهم ومن لم يكن طلق ، فكانوا يراجعون الزوجة مرتين ثم يصبح الطلاق فى الثالثة بائنا .

وفى عهد عمر رق إسلام الناس ومالت قلوبهم إلى الدنيا فكانوا يسارعون إلى طلاق نسائهم مبالغة فى إرضاء من شُغفت قلوبهم بهن من سبايا الفرس والشام ، وكانوا يذكرون الطلاق الثلاث فى كلمة واحدة حتى تطمئن

---

(١) النساء ٤ : ١٣٥ .

ذات الدّل على أنها أصبحت المنفردة بالقلب . وأدت أسباب أخرى — بجانب ذلك — إلى العبث بالطلاق الثلاث استهتاراً وإضراراً : فإذا بعمر بن الخطاب يفتى بامضاء طلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاث طلقات متفرقات . أى أن الزوجة تبين من زوجها متى طلقها — ولو للمرة الأولى — طلاقا مقترنا بلفظ الثلاث . وقال فى ذلك « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ! ؟ (١) » قصد من ذلك أن فتواه — أو حكمه الجديد — سوف يجعل الشخص حذراً أن ينطق بلفظ الطلاق مقترنا بالثلاث حتى لا تبين منه زوجه فلا يستطيع مراجعتها إلا بشروط صعبة » (٢) .

وقد ظل حكم عمر — فى جعل الطلاق المقترن بلفظ الثلاث طلقات — سائدا فى مصر حتى صدر المرسوم بقانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٢٩ فنص فى المادة الثالثة منه على أن (الطلاق المقترن بعدد لفظا أو إشارة لا يقع إلا واحدة) . فحكم عمر اجتهاد ، وحكم القانون اجتهاد ، ولا بأس من الاجتهاد ووضع أحكام جديدة تلائم الظروف المتغيرة . بل إن الاجتهاد بالرأى ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الإجتماعى ، هو هو معنى الشريعة ، الذى قصد إليه الدين واستهدفه الشارع الأعظم .

رابعاً : إن أحكام المواريث — كأحكام عقد الزواج — أحكام مدنية ، وان كان عدل المؤمن وتقواه يدفع به إلى التزامها حتى لا يقع منه جور أو يلحق بالورثة ظلم .

غير أنه متى كان الشخص عادلا تقيا فإن له أن يُحْدِث من الأحكام — على المستوى الفردى أو المستوى العام — قواعد جديدة تلائم حوادث لم تحدث على عهد النبي . فأحكام المواريث — شأن كل أحكام الشريعة — كانت تتنزل على الأسباب ، وعندما تقع حوادث تقتضى وجود حكم يناسبها . وقد سبق بيان أسباب نزول أحكام المواريث ، وهى أسباب لم تتسع لكل حادث ولم تشمل ما لم تكن الحياة قد أسفرت عنه ، وبذلك ظل التنزيل

(١) الفاروق عمر للدكتور محمد حسين هيكل — الجزء الثانى — ص ٢٨٤ .

(٢) هى الزواج بآخر ثم انفصام عرى الزوجية ثم زواجه منها بعقد جديد .

— بالنسبة للمواريث — مستمرا إلى ما قبل وفاة النبى بقليل ، ما استمرت أحداثٌ تستوجبه وتستنزله .

فبعد حجة الوداع ونزول آية « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » حدث أن سئل النبى فى مسألة فنزلت آية « يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلاله ، ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد . فإن كانتا إثنتين فلهما الثلثان مما ترك . وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين »(١) . ومؤدى ذلك أن الشريعة لم تتوقف فى شأن المواريث — ولا فى غيرها — وانها لا تتوقف ما دامت أحداث الحياة الجارية تأتى بجديد يقتضى حكما جديدا ، فللناس أقضية بقدر ما يُحدِثون من جديد ، وكل قضية جديدة تحتاج إلى اجتهاد جديد — وهكذا ، لا تقف الأحكام عند حد طالما أن الحياة لا تقف ولا تهمد .

وقد حدث فى عهد عمر بن الخطاب أن جدت مسألة لم يكن عليها نص فى كتاب أو فى سنة ، تلك هى المسألة المعروفة بالمسألة العمرية . فقد قسمت تركة فأصاب أخو المورث لأمه فرضه ، ولم يبق لأخى المورث الشقيق ما يرثه . فلما رفع الأمر إلى عمر أفتى (أى حكم) بأن الأخ الشقيق أخ لأم وأخ لأب معا ، فليس من الانصاف أن يحرم لانه شقيق ، وورثه من التركة على أنه أخ لأم يشترك مع غيره من الأخوه لأم . (٢) .

---

(١) النساء ٤ : ١٧٦ وقيل إن هذه آخر آية نزلت فى القرآن (تفسير القرطبى ص ٢٠٢٤) وفى ذلك أوضح دليل على أن المقصود بآية (اليوم أكملت لكم دينكم) ليس إكمال الدين وإتمام الشريعة على الاطلاق ، فالدين كامل منذ أول نبى حتى النبى محمد ، والشريعة منهج للتقدم ، والمقصود من الآية توفيق الله المسلمين لأداء فريضة الحج . وبعد هذه الآية اقتضى الأمر نزول أحكام فنزلت . ولو كان الدين كمل بالآية والشريعة تمت بمقتضاها ما نزل قرآن بعد نزولها . (ويلاحظ أن البعض يرى أن آخر آية نزلت فى القرآن « لقد جاءكم رسول من أنفسكم .. إلى آخر الآية » وبعض آخر يرى أنها آية « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله . . » تفسير القرطبى ص ٣١٤ . وسواء كان ذلك أم ذلك فهو لا يغير فى حكم استمرار نزول القرآن بعد آية (اليوم أكملت لكم دينكم) .

(٢) الفاروق عمر — المرجع السابق — ص ٢٩٥ .

وفى العصر الحديث لوحظت مسألة كانت تؤدى إلى نتائج متناقضة يأباها العدل وتلفظها التقوى . فقد يحدث أن ينجب رجل ولدين ثم يزوجهما فينجبان معا حال حياته . ثم يموت أحدهما تاركا أولاده . فبعد موت جدهم يرث العم كل التركة تعصيبا ولا يكون لهؤلاء الأولاد أىّ نصيب من التركة ، ويورّث الوارث أولاده ، فاذا بالأولاد أثرياء موسرون وأولاد عمهم فقراء بائسون ، ولا سبب فى ذلك إلا القَدَر الذى تَوَفَّى والد هؤلاء وترك والد أولئك .

مثل هذه المسألة لم تعرض فى حياة النبى ، وإلا كان قد نزل فيها حكم ، لأن الشريعة تأبى الظلم وتنهى عنه ؛ ولا عرضت أيام الصحابة الأول ، وإلا كانوا قد اجتهدوا بحكم لا يخافون فيه لوما ولا تجريحا . ولما لوحظت آثارها السيئة اجتهد المشرع المصرى فنص فى المادة ٧٦ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ بما سماه الوصية الواجبة ، فافترض فى المثل الذى سلف أن الجد أوصى — لأحفاده الذين مات والدهم حال حياته — بثلث تركته ، وجعل نفاذ هذه الوصية واجبا فى التركة .

ذلك إجتهاد فرضته الحوادث ، لكنه إجتهاد حذر ، لا يمنح حقا ولا يمنع ظلما . ولو كانت المسألة قد حدثت على عهد النبى ، لنزل فيها حكم حاسم يعدل بين الجميع . ولو أنها حدثت أيام الصحابة ، لأحدثوا فيها الحكم الصائب الجرىء . ولكنها — على أى حال — دليل على أن أحكام المواريث مفتوحة لكل اجتهاد يعالج ما يجد من أحداث وما يتغير من ظروف .

إن أحكام المواريث — فى مدينة واحدة — وفى عصر واحد — بل وخلال فترة وجيزة — تغيرت من الوصية للوالدين والأقربين إلى تحديد فروض للورثة ، ثم أضيفت إليها أحكام بقدر ما استجد من حوادث حتى وفاة النبى . ولو أن التنزيل مستمر لاستمر التجديد ليواكب ركب الحياة المتطورة ونظام الأحداث المتغير ؛ فهل كان يستمر حق الأخ فى أن يرث أخاه فيقاسم إبنته الوحيدة التركة — لكل منهما نصفها — مع أن هذا الأخ قد يكون مهاجرا فى

أمريكا أو أستراليا لا يعرف إبنة أخيه ولا يلتزم حيالها نفقة أو مراعاة — كما كان الحال فى عصر المدينة وفى نظام القبائل والعشائر ! ؟ .

لقد وجد المجتمع الإسلامى فى نظام الوقف بديلا عن أحكام المواريث فكان اللجوء إلى الوقف على الورثة أو غيرهم هو فى حقيقة الحال تعديلا لأحكام المواريث ، بما قد يلائم الحال (١) . وفى العصر الحديث ، يلجأ كثير من الناس إلى التحايل على أحكام المواريث بعقد عقود هبات أو بيوع صورية أو تصرفات مضافة إلى ما بعد الموت ؛ يقصدون بها دفع ظلم يرون أنه قد يحيق ببعض الورثة ، إذا ما تُركوا دون تصرف خاص بهم . ويؤدى ذلك وذلك إلى اضطرابات كثيرة فى التعامل واختلافات متعددة بين الأقارب ، ويملأ ساحات المحاكم بقضايا يطول أمدها ويشتد بها أوار الخصومة بين الإخوة والأقارب .

ولا شك أن نظرة عصرية وتحديثا ملائما لهذه المسائل مما يقطع كثيرا من أسباب الإختلاف ، ويذهب بالمؤلم من أوار الخصومات ، ويضع الحقوق فى وضع مناسب .

المسائل المدنيـــة :

من أهم أصول الشريعة ، أصل بالرجوع إلى الصالح من العرف السائد والأخذ بما هو ملائم وسديد من العوائد القائمة . وقد أُمِرَ النبى بذلك فى القرآن : —

« خذ العفو وأمُر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » (٢) .

---

(١) ليس يعنى ذلك سلامة نظام الوقف ، إنما المقصود فى المتن أن الطبيعة البشرية قد تضطر الخروج على النص القانونى ولو كان آية قرآنية ، إذا دعاها إلى ذلك داع من عدل أو تقوى أو حتى مصلحة. وقد وجد البعض فى نظام الوقف ما يحقق لأولادهم الصالح فكانوا يقفون أملاكهم على أولادهم مع التسوية بين الذكر والأنثى — لحاجة الأنثى فى العصر الحديث إلى نفقات تماثل نفقات الولد أو قد تزيد — أو يخصون الزوجة بأكثر من الثمن حتى تستطيع العيش بعدهم دون حاجة إلى أولادهم — وغير ذلك من مسائل دعى إليها تفكك الروابط الأسرية ونزوع الناس إلى عدم الوفاء بالالتزامات قبل أمهاتهم وإخواتهم وما إلى هذا . إنما العيب دائما فى الطبيعة البشرية — لا فى النظم — فقد أساء البعض استخدام نظام الوقف حتى أدى الأمر إلى نتائج اسوأ مما حاولوا توقيها .

(٢) الاعراف ٧ : ١٩٩ .

وقبل الإسلام ، كان الشرق الأوسط قد تقارب فى ثقافاته وأعرافه وعوائده . فقد حاول الإسكندر الأكبر توحيده ، ثم تقطعت فيه اليهودية جماعات تذيع شريعتها حيث تكون ، وانتشرت الديانة المسيحية والحضارة الهلينية فى أغلب أجزائه ، ونفذت قواعد القانون الرومانى بالمعاملات اليومية إلى كثير من تصرفاته .

فى هذا النسيج الحضارى كان احترام العقود شريعة ، وكان تسجيل التصرفات بالكتابة قاعدة . وعندما بدأ الإسلام تنظيم معاملات المجتمع حرص — على نهجه — فى أن يجمع الأعراف إلى التقوى وأن يزاوج بين العوائد والفضل ، وهو أمر يبين من الآيتين التاليتين : —

« يا أيها الذين آمنوا ، أوفوا بالعقود » (١) .

« وأوفوا بالعهد ، إن العهد كان مسئولا » (٢) .

ثم نظم المعاملات كلها فى آية واحدة : —

« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله ، فليكتب وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئا ، فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء — أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وان تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم »(٣) .

---

(١) المائدة ٥ : ١ (٢) الاسراء ١٧ : ٣٤

(٣) البقرة ٢ : ٢٨٢

وهذه الآية جمعت الأحكام التالية : —

١ — أن الدين يكون إلى أجل مسمى ،

٢ — ضرورة اثباته كتابة صَغُرَ أو كَبُر ،

٣ — أن يسجله كاتب محايد ،

٤ — ألا يرفض من يُستكتب أن يكتب ،

٥ — أن يكتب الكاتب بالعدل .

٦ — أن يُملّ المدين الكتابة أو يُملّ وليه ان كان سفيها أو ضعيفا أو به آفة تمنعه من أن يملل ،

٧ — أن يَشهد شاهدان على ما كُتب ،

٨ — ألا يرفض شاهد أن يشهد ،

٩ — إن لم يكن ثم رجلان للشهادة ، فرجل وامرأتان ،

١٠ — لا بأس ألا تكتب الديون فى تجارة حاضرة ،

١١ — أن يُستشهد على عقود البيع ،

١٢ — ألا يضار الكاتب مما يكتب ولا الشاهد مما يشهد به (طالما كتب الكاتب أو شهد الشاهد بالعدل) .

وفيما عدا مايتصل بصميم الشريعة وأصولها ، وما يوائم المجتمع العربى الامّى فى مجموعة ، فإن أغلب الأحكام التى تضمنتها الآية تسرى ضمن العرف الاجتماعى وتوافق الطبيعة البشرية .. وقد تضمنتها أغلب التشريعات المعاصرة.

فى المادة ١٤٧ من القانون المدنى « العقد شريعة المتعاقدين » وفى المادة ٦٠ من قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية « فى غير المواد التجارية ، إذا كان التصرف القانونى تزيد قيمته على عشرين جنيها أو كان غير محدد القيمة ، فلا يجوز شهادة الشهود فى إثبات وجوده أو انقضائه ، ما لم يوجد اتفاق أو نص يقضى بغير ذلك » .

وفيما عدا هاتين المادتين توجد مواد أخرى — مغرقة فى التفاصيل القانونية — تنظم مسائل المعاملات بما يتوافق فى الحقيقة مع أحكام الآية المذكورة ، وأحكام الفقه الإسلامى على العموم .

على أن الأحكام الواردة فى الآية — شأنها شأن أى نص — كما سلف البيان — كان ولابد أن تحاط بكثير من التعليلات والتأويلات والتخريجات والتطبيقات ، وقد كان كثير من ذلك ناتجا عن طبيعة البيئة الإجتماعية فى البلاد الإسلامية وأثر من ظروف الوقت فى العصور الوسطى . ثم عمل الفقهاء على تقعيد الأحكام وتنظير التطبيقات التى نشأت وتطورت بحكم الواقع وتمشيا مع حاجاته ، فظهرت الخلاصات التى تقرر أن « لا ضرر ولا ضرار » وأن « المشقة تجلب التيسير » وأن « الضرورات تبيح المحظورات » ... وهكذا. ومع أن هذه القواعد استخراج للفقهاء كما أن النظريات استنباط لهم ، فإنها بدت فى الفكر الإسلامى وكأنها هى الشريعة . ويعود ذلك إلى أن الشريعة أصبحت فى الفكر الإسلامى — على ما وضح من قبل — تعنى كل النظام الفكرى والقانونى من كتاب وسنة وقياس وإجماع ، كما يعود — من جانب آخر — إلى الاحترام الشديد الذى ينظر به الرأى العام الإسلامى إلى فقهائه الأول ومجتهديه فى العصور المجيدة ، خاصة وأن واقع حياة العصور الوسطى — الذى نشأ فيه الفقه الإسلامى واستقر — لم يتغير كثيرا حتى وقت قريب . فطابع التعامل وإيقاع الحياة وظروف الناس ظلت هى هى ، أو أقرب ماتكون إلى ما كانت عليه ؛ إلى أن اضطرم العصر فجأة بالمخترعات والكشوف والإبداعات التى تلاحقت وضاعف بعضها بعضا ، فتغير طابع التعامل وأسرع إيقاع الحياة وتبدلت ظروف الناس ، فتخلفت بعض الأحكام عن متابعة التطور ، واختلفت بعض التطبيقات عما يجب أن يكون عليه التطبيق فى العصر الحديث .

إن جهل البعض بالأحكام المقارنة فى الأديان الأخرى — مع وجوب العلم بها — وجهله بالأحكام المقررة فى التشريعات عامة ، ومنها التشريع المصرى ، يحملهم على الاعتقاد بأن الشريعة تفردت بقواعد صالحة وحدها لهذا العصر ولغيره ، وأن إعمال هذه القواعد سوف يدفع كل شىء إلى الأحسن ويرفع كل شخص إلى الأسمى .

إن ما تفرّدت به الشريعة — حقيقة — ليس الأحكام التى نصت عليها ،

ولا القواعد التى استُخلصت من هذه الأحكام ، وإنما المنهج الحركى المُحكم الذى يستطيع إعادة صياغة المجتمع والإنسان ليكون كل منهما عادلا فاضلا تقيا . وهذا المنهج هو الذى يتعين الركون إليه والإلحاح عليه ، لأنه — وحده — هو القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة ، بحيث يقدم فى كل وقت ولأى مجتمع أحكاما موافقة وأشخاصا أسوياء . وهو — بهذا المعنى — صالح للتطبيق فى كل زمان وفى أى مكان ، طالما كان طابعه الحركة وأساسه الملاءمة ونسيجه المزواجة بين الإنسان والكون .

أما القواعد — التى يُظن خطأ أنها الشريعة — وهى فى واقع الحال استخلاصات من الأحكام الشرعية توجد فى كل نظام قانونى إنسانى أيا كان — أما هذه القواعد ، فإنها موجودة فى النظام القانونى المصرى (١) وتطبيقاتها تظهر فى نصوص عديدة .

فمثلا قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » يوجد تطبيق لها فى المادة ١٦٣ مدنى « كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض » . قاعدة « المشقة تجلب التيسير » — ولو أنها تُخصص لشعائر الدين (٢) — يمكن أن تجد تطبيقا لها فى المادة ١٤٧ مدنى . « . إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن فى الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الإلتزام التعاقدى ، وان لم يصبح مستحيلا صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة ، جاز للقاضى تبعا للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الإلتزام المرهق إلى الحد المعقول .. » . وقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » تجد تطبيقا لها فى حالة الضرورة المنصوص عليها فى المادة ٦١ عقوبات « لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته إلى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على

---

(١) وفى كل نظام قانونى فى البلاد الاسلامية .

(٢) مثال ذلك انه إذا كان فى الصوم مشقة فانه يتعين التيسير بالافطار ، تطبيقاً للآية (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) أى على الذين يتحملون الصوم بمشقة أن يفتدوا الافطار باطعام مسكين .. وهكذا .

النفس على وشك الوقوع به أو بغيره . ولم يكن لإرادته دخل فى حلوله ولا فى قدرته منعه بطريقة أخرى » .

وهكذا ، يؤدى تتبع قواعد الشريعة فى النظام القانونى المصرى إلى التثبت من قيامها جميعا فى حكم أو آخر ، بصورة واضحة أو بصورة تطبيقية .. إقتضاها تفصيل الأحكام وتنوع النصوص وتعدد الأغراض .

أما الذى يفتقر إليه النظام القانونى المصرى — وكل نظام مماثل — فهو المنهج الذى لا يقتصر على الفصل فى خصومة أو توقيع جزاء على جانح ، وإنما يمتد إلى صميم الإنسان وينتشر فى كيان المجتمع ليجعل من هذا وذاك عدلا وفضلا وتقوى ، فيكون الإنسان سويا ويكون المجتمع سليما ، ما أمكن أن يكون الإستواء وتكون السلامة ..

الـــربا : (١)

ان ما يمكن أن يظهر فيه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والنظام القانونى المصرى — وشتى النظم الأخرى — مسألة الربا .

فى القرآن « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ، وأمره إلى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » (٢) .

(١) الربا — فى اللغة — الزيادة مطلقا ، يقال : ربا الشىء يربو إذا زاد . وقد ورد فى القرآن على تصاريف عدة ، منها قصر اللفظ على بعض موارده ، وهو الكسب الحرام أو اخذهم الربا وقد نهوا عنه .

(٢) البقرة ٢ : ٢٧٥ — ٢٧٩

وسبب نزول هذه الآيات أن العرب كانت تناسىء فى المال وتفاضل فى العقود وفى المطعومات فاذا حل أجل استيفاء الدين كان الدائن يقول للمدين : أتقضى أم تـُرْبى ؟ أى هل تسدد الدين أم تزيده إلى أجل آخر ؟ وكان المدين (١) عادة ما يزيد فى عدد المال ويستأجل فيصبر الطالب عليه ويقبل زيادة المال ، وهكذا إلى أن يحل أجل لا يستطيع فيه المدين الوفاء بالدين ولا يقبل الدائن أجلا للسداد ، فيكون إفلاس المدين سببا لدين أقل بكثير مما أصبح عليه ، وقد كان فى مقدور المدين أن يؤديه بيسر لو لم يستسهل التأجيل (٢) .

وما أقرب هذا الحال بما كان يعرف فى القانون المدنى القديم باسم البيع الوفائى — وهو بيع نهى عنه القانون المدنى الحالى (٣) — وكان قوامه أن يبيع المدين إلى الدائن شيئا (عقارا أو منقولا) مقابل قرض يقترضه منه على أن يسترد المبيع فى أجل معين يُقدّر هو أنه سوف يستطيع فيه الوفاء بما اقترض، ثم يحدث أن يسوء تقديره فلا يستطيع الوفاء فى الأجل وبذا يصبح البيع باتا ، مع أن ما اقترضه من مال أقل بكثير من قيمة المبيع .

والقانون الذى أبطل بيع الوفاء هذا — بأى اسم يطلق عليه وأى شروط يُصاغ فيها — هذا القانون هو الذى نص فى المادة ٢٢٦ منه على أنه « إذا كان محل الالتزام مبلغا من النقود وكان معلوم المقدار وقت الطلب وتأخر المدين فى الوفاء به ، كان ملزما بأن يدفع للدائن على سبيل التعويض عن التأخر فوائد قدرها أربعة فى المائة فى المسائل المدنية وخمسة فى المائة فى المسائل التجارية . وتسرى هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها ، إن لم يحدد الاتفاق أو العرف التجارى تاريخا آخر لسريانها . وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره » كما نص فى المادة ٢٢٧ على أنه « يجوز للمتعاقدين أن يتفقا على

---

(١) الغريم .

(٢) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ١١٥٦ وما بعدها .

(٣) المادة ٤٦٤ تنص على أنه « إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد البيع خلال مدة معينة وقع البيع باطلا » .

سعر آخر للفوائد سواء أكان ذلك فى مقابل تأخير الوفاء أم فى أية حالة أخرى تشترط فيها الفوائد على ألا يزيد هذا السعر على سبعة فى المائة . فإذا اتفقا على فوائد تزيد على هذا السعر وجب تخفيضها إلى سبعة فى المائة وتعين رد ما دفع زائدا على هذا القدر .

وكل عمولة أو منفعة أيا كان نوعها ، اشترطها الدائن إذا زادت هى والفائدة المتفق عليها على الحد الأقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة ، وتكون قابلة للتخفيض إذا ما ثبت أن هذه العمولة أو المنفعة لا تقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولا منفعة مشروعة » .

فبمقتضى هذه الأحكام تحتسب على الديون فوائد اتفاقية حتى ٧ ٪ — من أصل الدين — سنويا ، فإن لم يتفق الطرفان على سعر الفائدة كانت ٤ ٪ فى المسائل المدنية ، ٥ ٪ فى المسائل التجارية يبدأ سريانها من تاريخ المطالبة القضائية .

وهذه الأحكام هى التى يُتصور من ظاهرها قيام اختلاف بين النظام القانونى المصرى والنظام القانونى الإسلامى ؛ فهل هى تمثل اختلافا فى الأحكام أم أنها فى الواقع نتيجة اختلاف حدود المكان وحجب الزمان ! ؟

لقد كانت الأحكام فى القرآن تتنزل على الأسباب ، وما لم يقم له سبب لم يتنزل فيه حكم ، وإذ كان من غير المتصور أن تقف الأسباب فى نطاقات معينة من المكان أو تنتهى عند مجالات محددة من الزمان ، فإن الأحكام لابد أن تتوالى بتوالى الأسباب وأن تتجدد بتجدد الوقائع وأن تتغير على إمتداد التعامل وتنوعه .

فللقرآن منهج ، وفيه أحكام . والمنهج هو الذى يقوم على التجديد والمعاصرة ، أما الأحكام فلا شك أنها قامت على وقائع موجودة وقتها وأحداث استلزمتها فى حينها ، فهى متصلة بهذه الأحداث مرتبطة بتلك الوقائع . ولو أن ثمة أحكاما وردت بغير واقع ترد عليه أو أحداث توجب تطبيقها لبدت أمام الناس غريبة عنهم ، غير مفهومة لهم ولا لازمة لمجتمعهم .

وأحكام الربا فى القرآن مما يؤكد ذلك .

فى المدينة ، كان المجتمع الإسلامى الناشىء مجتمعا قام على التقوى وسار على العدل وجرى إلى الفضل . وهو إذ كان مجتمع قرية أو مدينة صغيرة ، كان الناس كلهم فيه يعرفون بعضهم بعضا ، وكانت العلاقات الشخصية أقوى لديهم وأبقى من أى تعامل مادى . وكان هذا التعامل — إن تم بينهم — مدنيا كان أم تجاريا — يتم فى الغالب على أساس المقايضة ، فلم تكن قبل النبى حكومة تسك النقود وتعترف بقيمة فى التعامل ، ولم يقم النبى بذلك . وحتى إذا تم التعامل بنقود غير عربية ، فإن أداة التعامل ليست نقدا بالمعنى المفهوم حاليا من أن النقد رمز القيمة وأن الدولة تضمن ثباته إلى قاعدة معينة ، وما إلى ذلك من مفاهيم إقتصادية . وكان المتعاملون — إلى هذا — لا يحتسبون على التأجيل فائدة محددة بل إن المدين كان حين يستأجل السداد يُربى الدين ، أى يزيده زيادة جزافية — لابد أن يرضاها الدائن حتى يؤجل — وقد تصل هذه الزيادة إلى قدر يساوى أصل الدين ، وقد يستمر الربا فترة وراء فترة وأجلا بعد أجل حتى يصير الدين إلى أضعاف مضاعفة مما بدأ به .

بهذا الأسلوب وفى ذلك المجتمع كان الربا إستغلالا لحاجة المدين ، إستغلالا قد يؤدى إلى إعساره أو افلاسه ، كما كان إفسادا للعلاقات الشخصية التى تقوم بين الناس على المودة والمحبة ، وكان تدميرا للمجتمع الذى ترتفع كل لبنة فيه على قلب مؤمن وينتصب كل شاهد فيه على خلق مسلم .

أما فى العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال وتبدل الوضع من الوضع ، فأصبح المجتمع مجتمع الدولة — لا مجتمع المدينة أو القرية — وهو مجتمع تتشابك فيه العلاقات وتتداخل فى أماكن بعيدة ومجالات متعددة ، وقد يقوم فيه التعامل المادى ويستمر على غير معرفة شخصية أو علاقات غير مجرد التعامل المادى . ووجد نظام المصارف والشركات والهيئات — ذات الشخصية المعنوية — التى يجرى بينها التعامل دون أن يُعرف شخص المتعامل أو يكون طرف التعامل أحد من الناس . وتعدى التعامل نطاق الدولة وأصبح يجرى فى شتى أنحاء المعمورة ، وهو يتم — غالبا — بين شخصيات معنوية : مصرف ومصرف ، شركة وشركة ، هيئة وهيئة (أو بتباديل أخرى) . بذلك — ومما

يماثله — لم يعد التعامل يحدث بين فرد وفرد بينهما علاقة أخوّة يجب الحرص عليها . لقد أصبح الأساس فى المجتمع الدولى أن يتم التعامل دون قيام علاقة تعارف ، وأن يكون هذا التعامل — فى الغالب — بين الشخصيات المعنوية لا الأفراد . وفى هذا المجتمع حلت القواعد القانونية محل العلاقات الشخصية ، وأصبحت الأحكام المجردة هى البديل عن أى تقدير خاص ، وصار حكم التشريع هو المعيار الصالح والحدود التى يعرفها كل متعامل — سلفا — فيبنى عليها حقوقه أو يرتب منها التزاماته .

وإلى جانب ذلك فان المجتمع الدولى — فى غالبه — يعتمد على النقود فى معاملاته ، والنقد هو رمز القيمة ، لا القيمة ذاتها . لذلك فإنه يتغير إرتفاعا وانخفاضا تبعا لعوامل متعددة ، كما أن قوته الشرائية تتغير بتغير بدائل كثيرة . وفضلا عن هذا فإن عملة كل بلد تتحدد فى السوق العالمى بمقدار صادراتها ووارداتها وسلامة النظام السياسى وثبات النظام الإقتصادى وما إلى ذلك من عوامل تجعل النقود — كرمز للقيمة وقوة شرائية — فى هبوط وصعود مستمرين ، بحيث يمكن أن تكون الفائدة — فى بعض الحالات — تعويضا عن انخفاض العملة أو ضعف قوتها الشرائية عن يوم حدوث القرض .

وإلى جانب هذا وذاك ، فإنه يقوم على المؤسسات (مصارف أو شركات أو هيئات) فى كل مكان رجال ذوو كفاية عالية فى الإدارة والحساب والتوظيف المالى والفهم الإقتصادى بحيث يصعب جداً أن تُستغل هذه المؤسسات بأى فائدة تحتسب على ما عليها من ديون أو أن تَستَغل بالفائدة التى تقدر على ما لها من حسابات : وهى — فى حالات كثيرة — تقترض بفائدة ثم توظف القروض فى أعمال تدر عليها أضعاف أضعاف الفائدة ، فإذا بالفائدة التى تدفعها جزءاً من ربحها وليست إستغلالا لأى فرد . ويقابل هذا أن كثيرا ما يقترض البعض من المؤسسات ثم يوظف القرض فى عمل تجارى كذلك — أو عمل أدنى إلى الأعمال التجارية كشراء سلع مُعَمِّرة — فيكون سعر الفائدة على القرض جزءاً يسيراً من ربحه أو وفره .

فى مثل هذا النظام القانونى — وبالمفاهيم السالف بيانها — هل يعتبر ثمة

نظام للربا أم هو نظام لحساب الفوائد على الديون فى مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات ويحدد قدر الفائدة بحيث لا تغنى الدائن ولا تستغل المدين ، ويصعب فيه — إن لم يكن من المستحيل — تتبع حالة كل فرد يقترض بفائدة لمعرفة ما إذا كانت الفائدة على يسرها وسهولة حسابها تعد إستغلالا له أم لا تعد كذلك ! ؟ .

إن المؤسسات حين تقترض لا يمكن أن يستغلها الدائن ، وإن حدث ذلك — وهو أمر بعيد الحدوث — فهو استغلال لشخص معنوى وليس لفرد من الناس .

والمؤسسات حين تُعطى فائدة على القروض التى تحصل عليها — سواء كانت هذه القروض إيداعات أم سندات أم أى شيء آخر — إنما تعطيها كجزء من ربحها على ما استثمرته .

والفرد حين يودع أمواله مؤسسة — فى صورة إيداعات أو أسهم أو سندات أو ما شابه — إنما يودعها لتستثمرها المؤسسة بما لديها من خبرة وما لها دُرْبَة ، خاصة وقد يكون ما أودعه قليلا لا يمكن استثماره وحده أو يكون هو غير متفرغ أو غير مؤهل لإستثماره . وما يحصل عليه بعد ذلك من فائدة إنما هو حصته من عائد الإستثمار وليس حصيلة استغلال أحد .

والأمر الوحيد الذى يمكن أن تثار بشأنه شبهة استغلال الحاجة هو اقتراض محتاج لمبلغ من آخر ، أومن مجموع المبالغ المودعة فى مؤسسة ، بحيث يمكن أن تكون الفائدة المحسوبة على القرض — والتى تدخل ضمن أرباح المؤسسة — إستغلالا للحاجة .

إن تقدير حاجة فرد — فى مجتمع الدولة — أمر بالغ الصعوبة ، وقد يتحايل الكثيرون بادعاء الحاجة للحصول على قروض ليسوا فى حاجة لها . وكما أن المشرع يضع سنا يعتبر أن من بلغها قد بلغ سن الرشد (١) ، فإنه يضع سعر الفائدة كقرينة يعتبر أنها ليست إستغلالا للحاجة . ومع كل فإنه يمكن

---

(١) ٢١ سنة فى التشريع المصرى .

للدولة التى ترى رأيا آخر أن تنشىء مصرفا خاصا يكون من حق المحتاج أن يقترض منه بغير فائدة ، على أن تُحدد نسبةٌ للقرض الذى يعتبر فى حدود الحاجة . وتحدد هذه النسبة لكل حاجة على حدة ، فللزواج نسبة من أجر العامل أو من ربح التاجر السنوى ، وهكذا ، وللوفاة نسبة أخرى وللإعسار نسبة ثالثة ، إلى آخر ذلك . فإذا اقترض العامل (أو التاجر أو غيرهما) فى حدود النسبة المقررة للحالة التى طرأت عليه ، يعطى القرض دون فائدة ، أما إن تجاوز النسب المحددة لكل فئة ولكل حالة أعتُبر القرض عملا تجاريا تحتسب عليه سعر الفائدة .

إن نظام تقرير فوائد على الديون ليس نظاما محليا ، ومن الصعب أن يكون كذلك ، فى المجتمع الدولى المعاصر الذى تتشابك فيه علاقات الدول وتتداخل معاملات المؤسسات وتنتقل معاملات الأفراد بين كافة بلاد العالم . إنه فى الحقيقة نظام دولى ، هو نسيج الإقتصاد العالمى وعصب التجارة فى كل مكان . وهو بما هو عليه من حساب محدد معروف لا يعتبر بأى مقياس إستغلالا للحاجة .

إن ثمة نظما أخرى تنتشر فى العالم هى فى واقع الأمر استغلال للحاجات أسوأ بكثير من نظام الفوائد على الديون . وإن ما تحتاج الإنسانية إلى تغييره حقيقة ، إنما هو نظام الاقتصاد الدولى الذى يقوم على المنفعة ولا ينبنى على القيمة الحقيقية . ونظام النقد العالمى الذى يزيد ثراء الثرى وفقر الفقير ، والذى يسمح لأفراد بتكديس ثروات طائلة لا تُستغل لصالح الإنسانية ، كما يسمح لأفراد أو هيئات بالتحكم فى حركة النقد وموازينه بما يؤثر على القدرة الشرائية لكل فرد يعمل كادحا لكى يحيا حياة شريفة .

وإلى أن تستطيع البشرية إقامة نظام للعلاقات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية : إنسانى فى طبيعته وإنسانى فى أهدافه ، فإن الحديث عن أى أمر آخر — كنظام الفوائد على الديون مثلا — يعتبر حديثا فى الفروع بعيدا عن الأصول ، كما يعد التعرض له علاجا للعرض لا اجتثاثا للمرض .

المسائل الجزائيـــة :

يقوم النظام الجنائى الإسلامى على حالات جزائية ثلاث : الحدود ، التعزير ، القصاص .

والحدود — كما هى فى الاصطلاح الفقهى — وعلى نحو ما سلف — هى العقوبة التى قدرها الشارع على فعل أثـمـّه (١) . ولم يقتصر الأمر فى ذلك على العقوبات التى قدرها القرآن بل جُـمعت إليها جزاءات رويت عن النبى وجزاءات اجتّهد فيها الصحابة . بذلك أصبح معنى « الشارع » لا يقتصر على المشرع الأعظم فى القرآن أو فى فعل النبى ، وإنما يمتد إلى الاجتّهاد بالقياس .

والحدود — على هذا المعنى — ستة : حد السرقة ، وحد القذف ، وحد الزنا ، وحد الشرب ، وحد قطع الطريق (الحرابة) ، وحد الردة .

حـــد السرقة :

فى القرآن « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم . فمن تاب بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه ، إن الله غفور رحيم » (٢) .

ويُقصد بالسرقة المحدود عليها ، أخذ المال على وجه الخفية والاستتار ، فلا يدخل فيها — بهذا المعنى — المختلس والمنتّهب (٣) . والمختلس هو من يخون الأمانة ، فيحرز الشيء لصالح غيره ثم يغير نيته فيحوزه لنفسه ؛ أما المنتّهب فهو الخاطف .

ويشتّرط لهذه السرقة أن يكون المسروق مالا مُتَقَوَّماً ، أى تحسب له

---

(١) الحد فى القرآن هو الأمر أو النهى ، وجزاء الخروج على الحدود عذاب فى الآخرة « ومن يعص حدود الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدا فيها وله عذاب مهين » النساء ٤ : ١٤

(٢) المائدة ٤ : ٣٨

(٣) روى عن النبى أنه قال « ليس على الخائن ولا على المختلس قطع » وأنه قال « ليس على المنتّهب قطع » . كما روى عن على بن أبى طالب أنه سئل عن المختلس والمنتّهب فقال « تلك لا شيء فيها » . يراجع العقوبة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٣٦

قيمة ؛ لا شبهة فى قيمته ولا قصور ، وأن يبلغ قيمة معينة (١) ؛ وأن لا تكون للسارق شبهة ملك فيه ؛ وأن يكون فى حرز يخرجه منه وينقله إلى غير مكانه .

وأضاف البعض اشتراط العود ، أى تكرار السرقة حتى يصدق على الشخص وصف السارق الذى ورد فى الآية ، وهو وصف لا يتحقق بفعل واحد وإنما يلزم له التكرار (٢) . كما استلزم البعض ألا تكون بالسارق حاجة لما سرقه . فقد رفض عمر بن الخطاب أن يقيم حد السرقة على غلمان لعربى سرقوا ناقة آخر ، لما رآه من أنهم سرقوا الناقة مضطرين لجوعهم وحاجتهم إلى سد رمقهم (٣) .

من ذلك يخلص أن حد السرقة يتطلب شروطا يصعب أن تتحقق فيلزم بها الحد . وهو لا ينطبق على من يسرق أموال الدولة ، لأن لكل فرد حقا فى مال الدولة ، وهذا الحق هو ما يسمى شبهة الملك فى المال ، ترتفع به الجريمة فلا تقوم . هذا فضلا عن عدم انطباق النص على المختلس الذى يحوز مال الحكومة أو أى مؤسسة ثم يغير نيته فيحوز لنفسه ما كان يحوزه للحكومة — أو الهيئة — خائنا بذلك الأمانة .

حـــد القـــذف :

وفى القرآن « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداءفاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، أولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » (٤) .

وفى القرآن — كذلك — « إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » (٥) .

---

(١) اختلف فيما إذا كان الحد الأدنى ديناراً أو عشرة دراهم .
(٢) يراجع تفسير القرطبى .
(٣) الفاروق عمر — المرجع السابق — الجزء الثانى — ص ٢٩٣
(٤) النور ٢٤ : ٤
(٥) النور ٢٤ : ٢٣

فكلتا الآيتين أثَّمَت قذف المحصنات ، والآية الأولى وحدها هى التى بَيَّنَتْ قدر العقوبة (بما أصبح يعرف بالحد) .

وفضلا عن عقوبة الجلد ، فإن الآيتين ألْحقَتَا بالقاذف وصف الفسق ولعنه فى الدنيا والآخرة ، كما قدرت الآية الأولى جزاء آخر ، هو إسقاط شهادته ؛ وعلّةُ ذلك أنه لم يصبح بما اقترف عدلا يمكن أن يُركن إلى صحة قوله . فالآية — بهذا التقدير — جزء من النسيج الإسلامى الذى قصد أن يكون المجتمع كله فاضلا تقيا ، وأن يستبعد من صميمه كل من يتيقن أنه حاد عن العدل أو جاوز الفضل أو عبث بالتقوى .

وواضح أن الحكم القرآنى اقتصر على تأثيم قذف المحصنات من النساء وأنه لم يؤثم قذف الرجال ، ولكن جانبا كبيرا من الفقه الإسلامى — يخالفه جانب آخر — رأى التسوية بين قذف الرجال وقذف النساء ، قياسا للعلة فى الحالتين ، وأوجب الحد فيهما معا ، مع خروج ذلك على ظاهر النص .

فالعقاب على قذف المحصنين من الرجال هو فى الواقع رأى لبعض الفقهاء ، وليس صريح نص الآية (١) .

حــد الزنا :

نزل تأثيم الزنا ، وتقدير عقوبته — على ثلاث مراحل :

الأولى : « واللاتى يأتين بفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » (٢) والعقوبة فى هذه الآية هى الحبس فى البيوت حتى الموت أو قيام سبيل من الله .

وفى الثانية : « واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ، فإن تابا وأصلحا فاعرضوا

---

(١) يراجع تفصيل ذلك فى كتاب العقوبة — المرجع السابق — ص ١١٥

(٢) النساء ٤ : ١٥

عنهما إن الله كان تواباً رحيماً »(١) والعقوبة فى هذه الآية هى مجرد الإيذاء غير المحدد ، والذى يحدده ولى الأمر فى كل حالة على حدة حسب ظروفها .

وفى الثالثة — « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (٢) .

فالعقوبة على الزنا — فى القرآن — هى الجلد مائة جلدة لكل من الزانى والزانية ، غير أن النبى عاقب بالرجم ، وقيل فى ذلك أنه كانت ثمة آية فى سورة الأحزاب تقضى برجم الزانى والزانية المحصنين (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) (٣) وأن نص الآية قد نُسخَ أى رفع من القرآن ، وبقى حكمها — وهو الرجم — ساريا . ويؤخذ على هذا القول أن ليس ثمة حكم فى الإسلام قد نُسخ نصه بالرفع من الآيات وبقى مع ذلك ، وأن عقوبة الرجم أخطر من أن يُنسخ نصها ويبقى حكمها ، هذا فضلا عن أن الآية المقال بأنها نُسخت ليست من النسيج البيانى للقرآن .

ورُوى فى الحديث أن « الثّيب بالثيب جلد مائة والرجم » كما رُوى أن النبى قضى على فتى زان بالجلد والتغريب وقضى على شريكته — وهى محصنة — بالرجم .

وثَمّ فريق كبير من المسلمين يرى أن عقوبة الزنا هى الجلد سواء للمحصن أم لغير المحصن أخذا بحكم الآية القرآنية (٤) ، وعلى اعتبار أنه لم يثبت أن الأحاديث المروية كانت بعد نزول آية الجلد (٥) ، إذ يترجح أن النبى كان قد أمر بالرجم قبل نزول هذه الآية .

---

(١) النساء ٤ : ١٦
(٢) النور ٢٤ : ٢
(٣) تراجع العقوبة — المرجع السابق — ص ١٠٩
(٤) المرجع السابق ص ١١٢
(٥) المرجع السابق

إن النبي — أول ما أمر بالرجم — كان ذلك لواقعة زنا حدثت بين أحد كبار اليهود ويهودية ، واحتكم اليهود إلى النبي راجين أن يحكم بغير العقوبة الواردة فى التوراة ، وهى الرجم ، « إذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يقتل الإثنان : الرجل المضجع مع المرأة ، والمرأة ، فتنزع الشر من إسرائيل » (١) وفى هذا الصدد أنزل على النبي « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ، ثم يتولون من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين »، «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون » (٢) . وقد أمر النبي برجم الزانيين من اليهود ، أخذاً بحكم التوراة وتطبيقا له .

وإذا كان النبي قد سار على حكم التوراة فأمر بالرجم بعد ذلك — مع أنه من المشكوك فيه أنه رجم بعد نزول آية الجلد — فهل يعنى ذلك أن النبي قد نسخ بفعله حكم القرآن ، أم أن ما فعله يمكن أن يُحمل على أنه حكم خاص بالنبي وحده ! ؟

الثابت من القرآن أن ثمة أحكاماً خاصة بالنبي وحده ، كالزواج بأكثر من أربعة ، وعدم حقه فى أن يطلق أزواجه (بعد نزول آية بذلك) ، وعدم حل أزواجه لأحد من المسلمين بعده (٣) ، والحكم بين الناس بنور الله « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله »(٤). ولا شبهة فى أن هذه الأحكام خاصة بالنبي مقصورة عليه ، وان هذا الأمر ليثير مبحثا هاما — سيلى فيما بعد — عما إذا كانت ثمة أحكام أخرى خاصة به وحده ، ومن ذلك — إن كان — حكم رجم الزانى والزانية المحصنين خلافاً لنص القرآن ! ؟

إن بحث المسائل من هذا الجانب يمكن أن يَرُدَّ كثيرا من الأمور إلى

(١) سفر التثنية .
(٢) سورة المائدة ٤ : ٤٣ ، ٤٤ — ٤٧
(٣) سورة الاحزاب ٣٣ : ٥٠ — ٥٣
(٤) النساء ٤ : ١٠٥

أصولها ، ويعيد شتاتا من الخطأ إلى صواب ضرورى ، ويرفع أحوالا من التناقض الظاهر والتضارب الملحوظ .

وبعد ذلك ، فإن المقصود بالزنا — المحدود عليه — أن يولج الرجل قضيبه فى فرج المرأة — كالمرود فى المكحلة — بحيث لا يمر بينهما خيط ، فلا يقام الحد إذا حدثت ملامسة أو أمكن أن يمر الخيط . كما يشترط لإقامة الحد أن يرى الفعل — رأى العين — أربعة شهود عدول (١) .

فجريمة الزنا — فى التشريع الإسلامى — بأركانها وشروطها ، جريمة من الصعب إثباتها . وهى — إن حدثت بصورة يمكن إثباتها — تكون أدنى إلى الفعل العلنى الفاضح — فى مفهوم التشريع الجنائى المعاصر — الذى لا يتورع عن الظهور أمام الملأ بما يخدش الحياء ويشيع الفاحشة بين أبناء المجتمع . ذلك أنها إن حدثت فى الخفاء أو دون أن تتوافر أركانها أو بغير أن يشهدها أربعة عدول ، تفلت من الحد المقرر وتصبح إثما دينيا ملعونا فى الدنيا مجازى عليه فى الآخرة .

حـــد الشرب :

تدرج القرآن فى بيان الرأى فى الخمر .

بدأ ذلك بالآية « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » (٢) .

ثم نزلت الآية « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » (٣) وبذلك امتنع على المسلم أن يشرب الخمر عند مقاربة أوقات الصلاة حتى لا يصلى وهو سكران فيضطرب فى صلاة أو يختلط ما يتلوه من القرآن .

ثم نزلت الآية الآمرة باجتناب الخمر « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر

---

(١) العقوبة ، المرجع السابق . تفسير القرطبى .

(٢) البقرة ٢ : ٢١٩

(٣) النساء ٤ : ٤٣

والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (١) .

وهذه الآيات تثير مباحث ثلاثة (الأول) هل الخمر محرّمة أم مأمور باجتنابها ! ؟ (والثانى) ما هى الخمر فى مقصود النص ! ؟ (والثالث) هل توجد عقوبة على شرب الخمر ، وما صفة هذه العقوبة إن كانت ؟

أما المبحث الأول : هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها — والفرق بين التحريم والاجتناب ، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير » (٢) وهى من أواخر الآيات نزولا فى القرآن ، كل ذلك مما يحتاج الرأى فيه إلى مجال آخر يرجأ إليه (٣) .

وأما المبحث الثانى : ما هى الخمر فى مقصود النص ! ؟

فإن جمهور الفقهاء يرى أن الخمر — لغة — هو ما خامر العقل فخمره ، أى ستره ، وبذلك تكون الخمر كل ما يحجب العقل ويستره . وروى فى ذلك عن النبى (كل مسكر حرام) أى كل ما خامر العقل وستره فهو حرام .

ويرى رأى آخر (٤) أن الخمر لا تطلق إلا على النىء من ماء العنب إذا

---

(١) المائدة ٥ : ٩٠ — ٩١

ويلاحظ أن البعض — فى الجاهلية — حرم الخمر على نفسه ، وفى ذلك قال الشاعر الجاهلى : —

رأيت الخمر صالحة وفيها ... خصال تفسد الرجل الحليما

فلا والله أشربها صحيحا ... ولا أشفى بها أبدا سقيما

ولا اعطى بها ثمنا حياتى ... ولا أدعو لها أبدا نديما

فان الخمر تفضح شاربيها ... وتجنيهم بها الأمر العظيما

(٢) الانعام ٦ : ١٤٥ .

(٣) ويلاحظ أن لفظ الأجتناب ورد فى القرآن خمس مرات منها « واجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور » الحج ٢٢ : ٣٠

(٤) العقوبة — المرجع السابق — ص ١٧٩ والرأى لأبى حنيفة .

غلا واشتد وقذف بالزبد ، وأن الخمر الوارد فى الآية القرآنية هو هذا النوع لا غيره . أما ما عداه فإنه لا يعتبر خمرا ، ولكنه إن أسكر يستحق عقوبة الخمر قياسا عليها ، أى أنه ليس مما يؤمر باجتنابه لذاته ولكن لما يؤدى إليه من إسكار .

وأضاف هذا الرأى أن ثمة أنبذة تؤخذ من المطعومات الحلال التى لم تكن معتادة للإسكار عند العرب وليس من شأنها الإسكار ابتداء ، مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين وقصب السكر ، وهذه — فى تقدير الرأى — لا حد فيها ، لأن الأصل فيها الحل ، والسكر طارىء عليها ، فلا عبرة بالطارىء وإنما العبرة بالأصل وحده (١) . وإن كان امتناع الحد لا يمنع التعزير — إن رآه ولى الأمر .

أما المبحث الثالث عن عقوبة الخمر ، فقد اختلف فيه : ذلك أن القرآن لم يتضمن عقوبة ، كما أن البعض يرى أن النبى لم يحدّث بحد ، وإنما قيل انه أمر بضرب رجل كان قد شرب الخمر — بعد نزول الآية الأخيرة — فعزّره إخوانه .

وفى عهد عمر استشار فى عقوبة شرب الخمر فقال على بن أبى طالب « انه (أى شارب الخمر) إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد الافتراء » وهو ثمانون جلدة (٢) .

وظاهر أن القياس الذى يسوى بين شارب الخمر والقاذف قياس محل نظر ، لأن العلة — وهى الإفتراء — محمولة على التقدير بأن من سكر هذى ومن هذى افترى ، بينما قد لا يحدث ذلك . ومن جانب آخر ، فان هذا القياس يقطع بأن النبى لم يوقع عقوبة وإلا استُهدى بها دون قياس ، كحكم توقيفى أمر به الشارع . ومن جانب ثالث ، فإن العقوبة أيا كان أمرها ليست حداً ، طالما لم يقض بها القرآن أو يأمر بها النبى . إنها تعزير من ولى الأمر لمن

---

(١) المرجع السابق ، والرأى لأبى حنيفة وأبى يوسف .

(٢) العقوبة — المرجع السابق — ص ١٨١ .

شرب الخمر ، وهى بهذا المعنى لم تكن فى حاجة إلى تبرير بالقياس ، فيكفى أن يرى ولى الأمر تعزير شارب الخمر حتى يكون له الحق فى ذلك ، دون افتعال حجج أو اعتساف تفسير .

ويلاحظ بعد ذلك أن عقوبة شرب الخمر — حدا كانت أم تعزيرا — لا تُوَقّع إلا على من كان مكلفا « أى بالغا عاقلا » وشرب الخمر قاصدا السكر ، لا لدفع حاجة ولا صد غائلة ، إعمالا للحكم العام الوارد فى القرآن « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » (١) .

حد قطع الطريق (الحِرَابة) :

وفى القرآن « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم » (٢) .

وسبب نزول هذه الآية أن النبى كان قد قطع أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ما شيته ثم سمل أعينهم بالنار (٣) ، فاذا بالآية تتنزل بجزاء يخالف ما جازى به النبى .

وواضح من الآية (وسبب تنزيلها) أنها تقضى بالجزاء على من يحارب الله ورسوله ، أى يحارب دين الله وشخص الرسول ، فهى بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبى . والنبى — وحده — هو الذى يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله فى شخصه ، وهو الفيصل العدل فى تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حربا عليه . أما بعد النبى ، وبعد خلفائه الراشدين ، وحين صار الملك عضودا .. بعد ذلك ، فمن ذا يكون كذلك ؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون ، أم الفقهاء وفيهم المغرضون ! ؟

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٣

(٢) المائدة ٤ : ٣٣

(٣) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٢١٤٤

لقد جرى الفقه الإسلامى على اعتبار هذه الآية سندا فى إيقاع الحد على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه (١) ، مع أن ثمة حديثا عن النبى يقول (من حمل السلاح علينا فليس منا) ، وحديثا آخر يقول (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية) . وهذان الحديثان لا يقرران حكما على من يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها ، فوضح بذلك أن الجزاء المنصوص عليه فى الآية ليس جزاء لمن يحمل السلاح على الجماعة أو من يخرج على طاعتها ، وإنما هو خاص بمحاربة شخص النبى ودين الله فى هذا المعنى ؛ ويؤيد هذا النظر أسباب التنزيل ذاته .

ان توسعة الفقه فى إعمال الآية على ما لم تتنزل بشأنه هو أوضح مثل للخلط الذى حدث فى فهم معنى الشريعة ، ثم مده — بعد أحكام القرآن ونصوص الحديث — على اجتهاد الفقهاء . وقد كان ينبغى الفصل بين الحكم الشرعى الذى ينص عليه القرآن أو النبى صراحة ، والحكم الذى يُستمد من آية مخصصة أو يستخلص عن قاعدة مؤقتة ، وقصر الشرعية على النص الصريح مع وضع نظام آخر لما عدا ذلك من أحكام ، حتى لا تعتبر أى مخالفة لرأى حاكم أو لفقه مجتهد إلحادا فى الدين وخروجا على الجماعة ، يوصَمُ فاعلها بالكفر ويُدْمغ بالالحاد .

فما هو الرأى فى الخروج على جماعة فاسدة أو عن مجتمع ظالم .. هل هذا هو الخروج الذى يوجب الحد أو يرفع الإسلام عن صاحبه !؟ إن كل نبى وكل رسول خرج على جماعته — على معنى من المعانى — لأنها كانت جماعة فاسدة فاسقة ظالمة جاهلة ... ولقد أصبحت كثير من الجماعات الآن كذلك ، فهل أى إصلاح لها خروج عليها ومروق منها يوجب العقاب ! ؟

قد يُرَدّ على ذلك بأن الحرب الموجبة للحد هى حمل السلاح على الجماعة ، ولكن ذلك — فى الواقع — تخصيص بغير مخصص . فالآية تعاقب على من يحارب الله ورسوله ، وقد يقوم مدع يدعى أن فعل المصلح أو قوله حرب

---

(١) العقوبة — المرجع السابق — ص ١٥٥ .

للمجتمع ، وبالتالى فهو — فى تقديره — حرب لله ورسوله ، فماذا يكون الحال فى ذلك ! ؟ .

إن الخلط بين حقوق النبي وحقوق الخلفاء أو أولياء الأمور (١) ، والإضطراب فى فهم معنى الشريعة والقصد منها ، كل ذلك أوجد غيوما فى الفهم الإسلامى وبلبلة فى تطبيق القواعد ، ويقتضى الأمر جهدا بعيدا مخلصا لتبديد كل غيم وتصفية أى بلبلة حتى يعود الأمر صافيا نقيا واضحا بلا خلط ولا تخليط .

حـــد الردة :

كان أساس الدولة فى العصور الوسطى يخالف أساس الدولة فى العصر الحديث (٢) . ففى تلك العصور لم تكن فكرة الدولة فى ذاتها واضحة محددة ، وكان الدين هو أساس الدولة ، كما كان التدين هو الجنسية وهو المواطنة . ففى الشرق الأدنى كان الإسلام هو الدولة ، وفى أوروبا كانت المسيحية . وكان المسلم مواطنا فى أى مجتمع إسلامى وعضوا فى كل جماعة مسلمة ، كما كان المسيحى كذلك فى المجتمع المسيحى والجماعات المسيحية . وكانت الأقليات الدينية فى كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية .

فى هذا المفهوم ، فإن الخروج من الدين يقارب معنى إقتراف جريمة الخيانة العظمى(٣) ، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء ، وهو دولتهم . لذلك روى عن النبي أنه قال (من بـدل دينه فاقتلوه) ، وقال (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزانى ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة) . ولم يحدد النبي القصد بتبديل الدين : هل

---

(١) سوف يلى بيان أوفى عن ذلك فى الفصل التالى « أصول الحكم فى الشريعة » .

(٢) يراجع ما سلف ، وهذا المعنى يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا ، على وجه الخصوص .

(٣) هذا هو رأى الأستاذ محمد أبو زهرة — العقوبة — المرجع السابق — ص ١٨٩ وفى ذلك يقول « إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين ، فمن خرج منه فقد ناوأها وخرج عليها ، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم عن الملزوم » .

هو أى تبديل ولو كان إلى الإسلام من غيره أم أن القصد تغيير دين الإسلام إلى غيره . غير أن السياق يفيد هذا المعنى الأخير ، ومن ثم فقد رؤى أن القتل هو جزاء المرتد عن دين الإسلام — على خلاف فيما إذا كان يُستتاب أم لا .

على أنه لم يثبت أن النبي أقام حد الردة على أحد ، وفى القرآن : —

« لا إكراه فى الدين . قد تبين الرشد من الغى » (١)

« افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢)

« ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » (٣)

« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين . من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤)

وهى آيات تترك للناس الحرية فى اختيار الدين ولا ترى إكراههم على الإسلام . ومن جانب آخر ، فان عدم الإكراه على الإسلام ابتداء يفيد عدم الإكراه للإستمرار عليه ، ولا شك انه لا خير فيمن يظل مؤمنا بدينه على خوف أو على إكراه . فمن أراد تغيير دينه حرا مختارا فإن دينه براء منه ، لن يخسر بفقدانه شيئا ؛ بل الخسارة فى بقائه ملحدا به فى الباطن وهو فى الظاهر يدّعى الإيمان .

إن ما نص عليه القرآن — من حرية العقيدة — قد أصبح فى العصر الحديث حقا من حقوق الإنسان تقرره المواثيق الدولية وتنص عليه الدساتير . وفى الدستور المصرى » (٥) . « تكفل الدولة حرية العقيدة ، وحرية ممارسة الشعائر الدينية » ، وفيه أن لا تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو العقيدة (٦) .

---

(١) البقرة ٢ : ٢٥٦
(٢) يونس ١٠ : ٩٩
(٣) يونس ١٠ : ٩٩
(٤) البقرة ٢ : ٦٢
(٥) المادة ٤٠
(٦) المادة ٤٠

ولعل ما يساعد على ترسيخ فكرة حرية العقيدة فى العصر الحديث — فضلا عن أنها من الحقوق الطبيعة للإنسان — أن الدولة لاتقوم فى هذا العصر على أساس الدين (١) ، ولكن على أساس الانتماء لوطن له أرض وبه شعب وفيه تاريخ . وليس يعنى ذلك أن تجانب الدولة أحكام الدين وتراثه ، فإن الدين — أو الأديان فى البلاد التى تتعدد فيها الديانات كمصر — تشكل التراث القومى والتقاليد الإنسانية والتاريخ الحضارى ، بحيث يستحيل على أى نظام سياسى أن ينفلت منها . إن الدين لا بد وأن يكون ملحوظا فى كل نظام للدولة سياسيا أم إقتصاديا أم فكريا ، وسواء كان ذلك واضحا جليا أم لم يكن كذلك لكنه لا يكون قوام الدولة وأركانها — كما كان الأمر فى العصور الوسطى — لأن هذه الأركان وذلك القوام قد أصبحت على مفهوم آخر .

* * *

التعـــزير :

التعزير — على ما سلف بيانه — هو العقوبات التى لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها وترك تقديرها لولى الأمر ، حكومة كان أم قضاء . (٢)

وإذا كان التعزير حقا لولى الأمر فيما لم يرد من الشارع نص ببيان مقداره ، فإنه يكون حقا له — كذلك — فى تأثيم ما لم يؤثّمه الشارع . فالقرآن والسنة — كما سلف البيان — لم يؤثما كل فعل فى الحال والاستقبال ، وإنما اقتصرا على تأثيم ما حدث على عهدهما مما رأى الشارع تأثيمه . ولما كانت الحياة متغيرة متجددة فلا بد أن يحدث مع كل تغيير وتجديد ما يقتضى تأثيم ما لم يكن مؤثما ، أو تغليظ العقاب فى حالة أو تخفيفه فى حالة أخرى ... وهكذا ، فللناس أقضية بقدر ما يُحدثون ، ولكل قضية حكم وجزاء .

فكما تبين من حد السرقة ، إن هذا الحد لا ينطبق على المختلس ، ولذلك

---

(١) والدولة التى تقوم على أساس الدين تعتبر — فى الفكر السياسى — دولة عنصرية .

(٢) العقوبة — المرجع السابق — ص ٨٢ .

كان تجريم الإختلاس ووضع عقوبة له يعتبر تعزيرا من ولى الأمر . وكذلك فإن تأثيم أفعال أخرى كالرشوة والخطف وما شابه هو من قبيل التعزير .

وولى الأمر حين يضع تعزيرا يملك أن يجعل العقوبة مقدرة بحد أعلى وحد أدنى ، ويترك الأمر فى تقدير ما بينهما إلى تقدير القاضى (١) .

وكما يكون التعزير تقدير عقوبة على ما لم يضع له الشارع عقوبة ، أو تأثيم ما لم يؤثمه الشارع ، فإنه يكون تقدير عقوبة لحالة من حالات الحدود لم تتوافر فيها شروط إقامة الحد ، أولحالة من حالات القصاص تنازل فيها ولى الدم — أو صاحب الحق — عن حقه .

فقد تتخلف الشروط اللازمة لإقامة حد أو تلحق بها شبهة فيرى ولى الأمر تعزير الفاعل الذى لم تتوافر شروط حده . وقد يتنازل المعتدى عليه أو ولى الدم الذى له حق القصاص (٢) ، ويرى ولى الأمر أن المصلحة تقضى بتعزير الفاعل .

على ذلك يمكن القول بأن كل قوانين العقوبات والقوانين الجزئية الأخرى هى من قبيل التعزير الذى يملكه ولى الأمر — وهو السلطة المختصة بحسب النظام الدستورى الحديث — تشريعية أم قضائية . وإن كان يمكن أن يكون ذلك مشروطا بالأصل الأول والهام من أصول الشريعة وهو قيام مجتمع عادل فاضل تقى يستهدف بالتعزير خدمة الأغراض الإنسانية والأهداف السامية وتحقيق ما أمر به الله من عدل بين الناس وأمن لهم .

القصــــاص :

فى القرآن :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليـــكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ، ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » (٣) .

---

(١) العقوبة — المرجع السابق . (٢) سيلى بيان أوفى ، فى القصاص .

(٣) البقرة ٢ : ١٧٨ — ١٧٩

وفى الحديث « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يفتدى وإما أن يقتل » «من أصيب بدم أوخبل(١) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث : إما أن يقتص ، وإما أن يأخذالعقل وإما أن يعفو ، فان أراد رابعة فخذوا على يديه» .

ويقوم نظام القصاص فى الإسلام على هذه النصوص ، وعلى آية تشير إلى هذا النظام فى التوراة (٢) « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له » (٣) .

فالقصاص بذلك يعنى متابعة الجانى العامد حتى يُقْتَصّ منه نفسا بنفس أو عضوا بعضو ، أو جرحا بجرح ، على تفصيل ليس المجال مناسبة له . (٤)

والذى ينفذ القصاص المجنى عليه أو ولى الدم (٥) — إن قُتل المجنى عليه— أو ولى الأمر أو نائبه .

على أن هذا القصاص يمكن أن يسقط إذا دفع الجانى دية — قبلها المجنى عليه أو ولى دمه — وعفى عنه .

وقد كان لفكرة الدية سبب وجيه فى بداية الإسلام حيث كان المسلمون قلة يتخطّفهم الكفار ، فكان حفظ الحياة لرجل أمر مطلوب لحماية الجماعة كلها . ولذلك كانت الدية بديلا عن قتل رجل أو جعله غير صالح للقتال ، بحيث تؤدى إلى أن يكون المفقود من الجماعة واحدا — هو المجنى عليه — لا المجنى عليه والجانى— ولم يكن ثَمّ خوف من أن تؤدى الدية إلى ترخيص حياة الناس وإضفاء الجبروت على من يملك مالا يستطيع به دفع الدية ، لأن الإسلام كان قد تمكن من نفوس الناس فاصبحوا عادلين تقاة فاضلين ، يدفع الرجل

---

(١) الخبل : الجراح وقطع الأعضاء .

(٢) اخذا بالقاعدة التى تقرر أن شرع من قبلنا شرع لنا .

(٣) المائدة ٤ : ٤٤

(٤) تراجع العقوبة — المرجع السابق — ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٥) « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » .

منهم بنفسه الشر عن غيره حتى يكونوا جميعا كالبنيان المرصوص أو كالجسد الحى . أما بعد ذلك ، وفى هذا الزمان ، حيث ضعف الإيمان ورق الدين ، فإن المكافأة بين النفس والمال تؤدى إلى خلل رهيب ، إذ يستهين من يملك المال بأرواح الناس ، ما دام يستطيع أن يدفع الدية . وقد يكون المال — وغالبا ما يكون فى هذه الحالات — من رشوة أو تهريب أو اتجار بالحرام أو ما شابه ، ويستعمله صاحبه لارهاب عمّال الحكومة أو أعدائه بالقتل ، أو قتلهم ، ثم الضغط بنفوذه وسلطانه لكى يُكْرِهَ أولياءهم — وقد يكونون فى حاجة — على قبول الدية والعفو عنه .

لهذا كله ، رأى بعض فقهاء المسلمين أن سقوط القصاص لا يمنع ولى الأمر من تعزير الجانى ، حتى لا يفلت هذا من العقاب كلية (١) .

وهذا النظر السديد يساير منهج الإسلام وشريعة القرآن التى تقوم على التطور الذى يجارى روح العصر والتجديد الذى يأخذ بكل أسلوب ملائم . ففى العصر الحديث ، تقوم هيئة قضائية بالنيابة العامة عن المجتمع ، بحيث تكون هى المسئولة عن تحريك الدعوى الجنائية ومباشرتها أمام المحاكم على الجانى أو الجانح أو المخالف . ويكون للمجنى عليه — أو أوليائه — الحق فى التعويض المدنى الناشىء عن الجريمة ، ولكن لا شأن لهم بالدعوى الجنائية التى يملكها المجتمع ، على اعتبار أن العدوان وقع عليه وأن الأذى لحق به . فإن تنازل المجنى عليه — أو أولياؤه — عن حقهم ، يبقى للمجتمع حقه فى إقامة الدعوى ومتابعة الجانى حتى يقتصّ منه .

فالنظر الذى يرى أن سقوط القصاص لا يمنع تعزير الجانى ، هو فى واقع الأمر نظر يسير بالشريعة إلى النظام الحديث الذى يجعل للعدوان جانبين — جانب على المجنى عليه يمكن التصالح فيه — وجانب على المجتمع لا يجوز فيه التصالح ، وإنما تترك ملاءماته إلى المجتمع — تمثله النيابة العامة — لا يرهبه فرد ولا تضغط عليه جماعة حتى تخيفه أو تكرهه على التنازل — إلا أن يكون

---

(١) العقوبة — المرجع السابق .

المجتمع قد انحط كله ، فصار جماعة من المجرمين أو خضع إلى جماعة من هؤلاء ، فاذا هو يرهب القوة ولا يخشى الحق ، يُستذل للطاغية ولا يستثار بالعدل .

ومن جانب آخر ، فإذا كان القصاص — بحسب الأصل — يمكن أن يُدفع بمال ، حتى ولو كانت العقوبة إعداما ؛ فإنه مما يساير روح الشريعة وأهدافها أن يستبدل ولى الأمر بعقوبات القصاص — فى بعض الحالات — عقوبات أخرى يقدّرها ، لكل جرم جزاء . وهذا التقدير يتوافق مع القصد من نظام القصاص وفكرة الدية . فإذا كان القصد من الدية ألا يؤدى القصاص بعد أن فقد المجتمع المجنى عليه — أن يفقد الجانى أو يخسره كعضو نافع ، فإن تطبيق عقوبات القصاص قد يؤدى إلى ما قصدت الدية تلاشيه فيفقد المجتمع الجانى والمجنى عليه. وفى هذا العصر الذى تعتبر القوى البشرية المرشّدة ثروة إجتماعية ، فإن توقيع جزاء قد لا يؤدى إلى بتر عضو فى الفرد — يعوقه عن العمل ويجعله عبئا على المجتمع —يكون هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها .

* * *

إن تعقب تطبيق الشريعة فى شتى المسائل — الجنائية والمدنية وغيرها — يسفر عن حقيقة أنها لا يمكن أن تطبق بعيدا عن أصولها . وأول هذه الأصول وأهمها أن يسبق التطبيق إقامة مجتمع عادل فاضل تقى . فليست الشريعة قواعد وجزاءات ، وإنما هى — قبل ذلك — جو عام يسيطر على المجتمع وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شىء ، ومجال سام ينتظم كل شخص وأى فعل ، بحيث يحيا الفرد والجميع بانفاس المحبة وتنبض قلوبهم بنبض الحق وتتغذى علاقاتهم بالبذل والعطاء .

وما لم يحدث ذلك ، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ ويسمو المعنى على الحرف ويكون العدل والفضل والتقوى هى الأساس فى الادعاء وفى الشهادة وفى الحكم ، ما لم يحدث ذلك ، فإن تطبيق الشريعة يعنى استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية ، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شىء ، ووضع أدواته فى أيد تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة ، ولا تقصد حقيقة إعلاء الحق ونصرة الدين وتقدم الإنسان.

إن المجتمع العادل الفاضل التقى هو الذى يطبق الشريعة وهو الذى يرفع الحق وهو الذى يهدى الإنسان. ولا بد لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع ابتداء..

أصول الحكم في الشريعة

من حديث النبي أنه قال عن عمر بن الخطاب « جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه » وقال « لو كان نبي بعدى لكان عمر » وقال « إن منكم لمحدّثين (١) وإن منهم عمر » .

وعمر بن الخطاب الذى رأى فيه النبي مخايل النبوة وروح الحق وسداد القول ، هو الذى أدرك مشكلة الحكم فى الإسلام، منذ اللحظة الأولى ، وقبل أن تقام أبنية من النظريات التى تخفى وراءها كثيرا من الحقائق . فقد رُوى انه سأل سلمان : أملك أنا أم خليفة ؟ فأجابه سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته فى غير حقه فأنت ملك غير خليفة . كما رُوى أنه قال : والله ما أدرى : أخليفة أنا أم ملك ، فان كنت ملكا فهذا أمر عظيم . قال قائل : يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقا . قال عمر : وما هو ؟ فأجاب القائل : الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا فى حق ، وأنت بحمد الله كذلك . (٢)

إن سؤال عمر كان الحق الذى يتلمس أصول الحكم فى الشريعة ، أما الإجابة فما أغنت ولا شفت . فليست الخلافة منوطة بالعدل ، وإنما العدل أساس الملك وأساس الخلافة ، وليس كل ملك عادل خليفة ! !

إن السؤال نصف الإجابة ، وسؤال عمر كان فى واقع الأمر أكثر من نصف الإجابة عن طبيعة حكومته ، وحكومة الخلفاء كلهم ، هل هى حكومة الله أم حكومة الناس ! ؟ هل لفظ الخلافة يعنى خلافة النبي فى كل حقوقه فى سياسة أمور الدين والدنيا (٣) ، أم أنه يفيد معنى « ما بعد حكم

---

(١) ملهمين .

(٢) الفاروق عمر – المرجع السابق – ص ٢٧٣

(٣) يراجع كتاب الأحكام السلطانية للماوردى ، ومقدمة ابن خلدون حيث يقول الأول أن الإمامة (الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، ويرى الثانى هذا الرأى .

النبى » ! ؟ ، وهو الأمر الذى دعا المسلمين إلى أن يُطلقوا على أبى بكر لقب خليفة رسول الله ثم على عمر بن الخطاب خليفة خليفة رسول الله ، وكان من المُقَدَّر تبعا لذلك أن يزيد لفظ الخليفة فى اللقب كلما خلف حاكم حاكما آخر بحيث يدل عدد اللفظ على عدد من خلفوا الحكم بعد النبى ، إلى أن قال عمر ابن الخطاب : إن هذا أمر يطول ، فلقَّب نفسه أمير المؤمنين ، ولُقِّب الخلفاء بعده بأمراء المؤمنين ! ؟

هل لفظ الخليفة — إذن — يعنى الخلافة الحكمية أم هو يفيد معنى الخلافة الحقيقية ! ؟ لو كان بجوار عمر — عندما ألقى سؤاله — رجال على شاكلته ، أو قريبين من ذلك ، لأمكن أن يحرك السؤال عقولهم ويثير أفكارهم ، بما يؤدى إلى تحقيق دقيق للفارق بين عصر النبى وعصر غيره ، حكم الله وحكم الناس ؛ وهو ما كان من الممكن أن يصل إلى نظريات صادقة فى الفكر السياسى تضح بها كثير من المسائل ، ولا تضطرب الأمور وتتداخل ، فلا يبين منها حق الحاكم وحق المحكوم .

إن القرآن لم يتعرض لنظام الحكم فى الإسلام بعد النبى ، ولم ترد عن النبى أحاديث فى هذا الصدد . ولما فوجىء المسلمون بوفاة النبى ، اضطربت جماعتهم واهتزت نفوسهم حتى اختاروا أبا بكر خليفة له . ولم يتحدد — فى هذا الوقت — نتيجة الظروف المضطرمة وانعدام الفكر السياسى — طبيعة خلافة النبى والنظام الذى يتعين على الخليفة إلتزامه . وساعد لفظ « الخليفة » — وما قد يفيده من معنى وراثة كل الحقوق والإلتزامات — على بلبلة الفهم واضطراب التصرفات وبقاء الغيوم فى المحيط الإسلامى ، واشتدادها جميعا عاما بعد عام وحكما إثر حكم ، حتى انتشر ظلام دامس ؛ اختفت فيه الحقائق وتغير شكل المفاهيم وتصادمت الوقائع ، وأصبح من اللازم أن تشرق شمس الحقيقة ، فتبدد الظلام وتجلو الحقائق وتحدد المفاهيم وتُحيِّز الوقائع :

حكـــومة الله (١)

لم يتضمن القرآن خلال العهد المكى شيئا من التشريع (٢) ، وإنما كان معظم ما جاء فيه يتعلق بالدين ، من توحيد لله سبحانه وإقامة البراهين على وجوده ، والتبشير بنعيمه والتحذير من عذابه ، ووصف يوم الدين وأهواله ، والحث على مكارم الأخلاق . وخلال ذلك كله كان ينمو ثمة فهم يقوم على حاكمية الله للعالم . غير أنه لم تكن قد وقعت أحداث تسفر عن شكل هذا الحكم أو تبين أسلوبه . وفى العهد المدنى وُجدَ المجتمع الإسلامى الأول ، وقامت الحاجة إلى وجود تشريع ينظم حياة هذا المجتمع من الداخل وإزاء العدو الخارجى ؛ ومن ثم اتخذت آيات القرآن أسلوب التشريع ، كما انتهجت أحاديث النبى هذا المنهج ، وبذلك قامت حكومة الله (٣) .

فالعهد المكى كان — من الجانب السياسى — تمهيدا لحكومة الله ، إذ أعاد صياغة نفوس المؤمنين بجعلها شديدة الإيمان بالله وشديدة التعليق بحاكميته . فلما كانت هذه الحكومة — فى العهد المدنى — كان التسليم لأمر الله أهم دعامة لها ، وهو أمر لا تقوم بغيره حكومة الله أبدا . فما دام التشريع لا يَصْدر عن الجماعة ولا يُسبق بمناقشات عنه ولا يُسمح لأحد بالمجادلة فيه ، فإن التسليم به والخضوع له لا يمكن أن يحدث إلا مع التسليم المطلق بحكم الله والرضوخ الكامل لما يريد .

معنى حكـــومة الله :

وتعنى حكومة الله أن تكون الحاكمية لله وحده . فهو الحاكم الوحيد

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) القرآن الكريم ، أسباب النزول للواحدى ، الجامع لاحكام القرآن المسمى تفسير القرطبى ، تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى ، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى للأستاذ عبد الوهاب خلاف ، فجر الإسلام — المرجع السابق — ص ٢٧٤ .

(٣) تاريخ الإسلام السياسى للدكتور حسن ابرهيم — الجـــزء الأول — ص ٢٥١ ، حضارة الإسلام لجوستاف جرونيباوم ص ١٩٨ .

للجماعة ، سواء كان ذلك بطريق مباشر ، هو أسلوب وضع الأحكام ؛ أم بطريق غير مباشر ، هو إقرار أمر تم ؛ وسواء كان ذلك بالوحى بالكلمة قرآنا أم بالوحى بالمعنى حديثا للنبي .

فحكومة الله تجعل الحكم لله فعلا ، ولا يكون النبي فيها إلا منفذا لإرادة الله . وبهذا تكون طاعة النبي طاعة لله ، وتكون مخالفته أو شق عصا الطاعة عليه عصيانا لله وخروجا من رحمته « قل اطيعوا الله والرسول »(١) . « واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون »(٢) ، « فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول »(٣) ، « من يطع الرسول فقد اطاع الله »(٤) ، « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا »(٥) ، « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »(٦) ، « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله »(٧) .

مقومات حكومة الله :

إن لحكومة الله خصائص تميزها عن أى حكومة أخرى ، وتجعلها نظاما فريدا نادرا غريبا عن أى حكومة ، مهما تشابهت معها أو اقتربت منها أو ادعت صلة بها . بل ان ادعاء التشابه معها أو الإقتراب منها أو الصلة بها يشكل خطورة شديدة على فكر الحكم ونظام الحكومة وحقوق المحكومين ؛ لما يؤدى إليه من الخلط الشديد بين حكومة الله وحكومة الناس ، وهو خلط

---

(١) آل عمران ٣ : ٣٢ ، وفى سورة محمد (اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم) (٤٧ : ٣٢) .
(٢) آل عمران ٣ : ١٣١
(٣) النساء ٤ : ٥٩
(٤) النساء ٤ : ٨٠ ، وفى نفس السورة (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم) (٤ : ٦٩) .
(٥) النساء ٤ : ١١٥
(٦) الانفال ٨ : ٢٧
(٧) الفتح ٤٨ : ١٠

يجعل الناس تُحكم باسم الله — دون رقيب وبغير قيود — فيسيء إلى معنى الألوهية ويزيف كل القيم ويُهدر كل الحقوق .

إن خصائص حكومة الله ليست مما يمكن أن يقع دوما أو يتكرر من حين إلى حين ، لأنها خصائص تُردّ إلى الاختيار الإلهى ، وتقوم على نظام دقيق ، وتفوض الحاكم سلطات خاصة يراقبه فيها الله ويلازمه معها الوحى .

وهذه الخصائص هى : —

أولا : أن حكومة الله اختيار إلهى للحاكم فيها — وهو النبى — وليس للمحكومين إلا أن يؤمنوا بالله ورسوله وأن يرتضوا حكمه على أى حال ، ما داموا مؤمنين بأن النبى موصول إلى الله بوحى مستمر .

ثانياً : أن هذه الحكومة تقوم على التحكيم الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجته ولا تقوم على الحكم الذى يُفرض بالقهر والسلطان ، فهى حكومة تحكيم وليست حكومة حكم .

ثالثاً : أن الشورى فى هذه الحكومة عملا يستأنس به النبى وليست إلزاما له ، لانه يحكم بنور الله .

رابعاً : أن حقوق الحاكم فيها — وهو النبى — مقصورة عليه لا تنتقل إلى غيره ولا يرثها أحد .

* * *

أولا : حكومة الله اختيار إلهى ، فيها وحى مستمر :

تتميز حكومة الله بأن الله سبحانه هو الذى يختار الحاكم فيها — وهو النبى — ويمده بأسباب منه ويؤيده بوحى مستمر . والشعب فى هذه الحكومة — وهو جماعة المؤمنين — ليس له أن يختار النبى ولا أن يسحب ثقته منه أو يعزله ، فذلك كله حق المتعالى وليس حق الناس . إنما على هؤلاء أن يقبلوا النبى فيكونوا من المؤمنين أو يرفضوه فيكونوا من الكافرين .

فحكومة الله — على ذلك — لا تقوم بادعاء أى حاكم أنه ينفذ أحكام الله

أو يطبق شريعته ، كما أنها لا تتوافر لأى حكومة تستند فى حكمها إلى الدين . إن أهم شرط لقيام حكومة الله هو الإيمان بأن الحاكم فيها موصول إلى الله بوحى ، وأن هذا الوحى مستمر معه طوال حكمه ، يراقبه فيما يفعل ، بحيث تتم المراجعة من الله أولا بأول لأى تصرف أو حكم له لا يكون موافقا (١) .

فالوحى يعين بالأفكار ويساعد بالكلمات ، وهو يقر كل حق ويصوّب أى خطأ . والقرآن ملىء بالشواهد التى تقطع بذلك ؛ وتفيد بأن الوحى ابتدأ فأنشأ ، وتدارك فشرع ، وراجع فصوّب .

فعندما قطع النبى أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ماشيته ثم سمل أعينهم بالنار نزلت الآية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا فى الأرض » وكأنها بذلك لم تقر حكم النبى بسمل الأعين (٢) .

وعندما قبل النبى — على خلاف مشورة عمر بن الخطاب — أن يفتدى أسارى بدر أنفسهم ، نزلت الآية « ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، فعارضت بذلك رأى النبى (٣) .

وعندما أسرّ النبى فى نفسه ما لم يظهره لزيد بن حارثة — زوج إبنة عمته زينب بنت جحش — حينما رغب هذا فى طلاقها ، نزلت الآية « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » فكشفت الآية بذلك عن ذات نفسه ، وقررت أن خشية الله أولى من خشية الناس .

وعندما أعرض النبى عن عبد الله بن أم مكتوم — الشيخ الكفيف — إذ سأله فى أمر وقت أن كان يخاطب بعضا من أشراف قريش ، نزلت الآية

---

(١) كتابنا حصاد العقل ص ٤٤

(٢) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٢١٤٤

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨٤ ، فجر الإسلام ، المرجع السابق ص ٢٨٠ حيث يقول المؤلف : لو كان (النبى قد) حكم بمقتضى الوحى ما عوتب .

« عبس وتولى أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله يزّكى أو يذّكر فتنفعه الذكرى » فكان النبي بعدها يقول لعبد الله بن أم مكتوم كلما قابله : أهلا بمن عاتبني فيه ربي ، فلقد فهم من الآية معنى المعاتبة .

وعندما شكت زوجة زوجها أنه لطمها أمر النبي بأن تَقْتَصِمنه ، وما إن ذهبت لتفعل حتى ناداها وقال لها : أردنا أمراً وأراد الله غيره ، أو قال : أردت شيئا وما أراده الله خير . ثم تلى الآية التى نزلت حينذاك « الرجال قوامون على النساء » ونقض حكمه الأول بالقصاص (١) .

وعندما حكم النبي بأن زوجة قد حُرِّمت على زوجها لأنه قال لها : أنت على كظهر أمى ، جادلته فى ذلك مرات ثلاث ، فنزلت الآية « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما » ونقض النبي حكمه وأمر الزوج بالتكفير وبعدم طلاق زوجه (٢) .

* * *

من هذه الأمثلة وغيرها يخلص أن فكرة عصمة الأشخاص — بمعنى عدم وقوع أى خطأ منهم أو زلل — فكرة غريبة عن الفهم الإسلامى (٣) . وان هذا الفهم يرى أن أى شخص — فى الثوب البشرى — لابد أن يقع منه الخطأ والزلل . والله سبحانه يغفر ما يقع من ذنوب أوليائه (٤) ، ويثبت أنبيائه ورسله فيما يأمرهم به من رسالات ، كما يثبت المؤمنين فى إيمانهم .

« ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » (٥) .

---

(١) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ١٧٣٨

(٢) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٦٤٣٩

(٣) دخلت فكرة عصمة الأنبياء — وبعض الأشخاص — إلى الفكر الإسلامى نقلا عن الفكر المسيحى الذى يؤمن بان المسيح اقنوم (صورة) لله ، وانه لذلك لا يمكن أن يخطىء لأنه معصوم بطبيعته من الوقوع فى الخطأ .

(٤) تلاحظ الآية الكريمة (انا فتحنا لك فتحا مبينا ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) .

(٥) الاسراء ١٧ : ٧٤ .

« وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١) .

« كذلك لنثبت به فؤادك » (٢)

« يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا والآخرة » (٣)

« قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا » (٤) .

وإذ كانت الرسالة الإلهية والدعوة النبوية فى حاجة إلى حماية فان هذه وتلك إنما تُعصم باستمرار الوحى وتوالى نزوله بما يرفع أى لبس ويزيل أى اضطراب ويجعل الرسالة دائما — طوال استمراره ونزوله — نقية واضحة صافية ، تقوم على موازين عليا لا تعرف الميل البشرى ولا القصور الإنسانى ولا الغرض الآدمى .

ثانياً : حكومة الله حكومة تحكيم وليست حكومة حكم :

لما كان الإختيار الإنسانى غير قائم فى حكومة الله التى ينفرد فيها المتعالى باختيار النبى وتثبيته ومده ونصره ، فإن ارتضاء هذه الحكومة لابد أن يظهر من المؤمنين فى كل حين . من ذلك كان الإيمان بالوحى — بدأ واستمرارا — أمراً لازما للايمان بالنبى وهو يحكم ، وللتسليم بحكمه حيث يكون . ومن هذا المعنى قيل إن حكومة الله تقوم على التحكيم (٥) الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجته ولا تقوم على الحكم الذى يُفرض بالقهر والسلطان .

فمناط إيمان جماعة المؤمنين أن يُحكّموا النبى فيما يقع بينهم من خلاف ثم يرتضون حكمه بنفس صافية ويسلمون به : —

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما » (٦) .

---

(١) هود ١١ : ١٢٠

(٢) الفرقان ٢٥ : ٣٢

(٣) ابرهيم ١٤ : ٢٧

(٤) النحل ١٦ : ١٠٢

(٥) تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ١٨٣٦

(٦) النساء ٤ : ٧٥

فالنبي لا يفرض نفسه على جماعة المؤمنين حاكما أو قاضيا أو مقسما ، إنما يلجأ إليه أطراف الأنزعة وأرباب الخصومات - طائعين مختارين - يحكّمونه فيما شجر بينهم من خلاف ، ثم يرتضون حكمه فينفذه كل منهم دون أن تقهرهم عليه سلطة أو تغلبهم فيه قوة .

وهو لا يقضي بين غير المؤمنين - من أهل الكتاب - إلا إذا حكّموه ، وارتضى هو أن يقضي بينهم : -

« وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » (١) .

« فإن جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم » (٢) .

ثالثاً : الشورى في حكومة الله عمل يستأنس به النبي :

وردت في القرآن آيتان عن الشورى :

« والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (٣) .

« فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » (٤) .

والآية الأولى نزلت في مكة - قبل قيام الدولة الإسلامية - وهي تبين صفات وخصائص المؤمنين الذين يقيمون الصلاة وينفقون مما رُزقوا ويجعلون أمرهم شورى بينهم . فهذه الآية لا تنظم شئون الحكم في الدولة الإسلامية وإنما تصف حالة لجماعة من المؤمنين (٥) .

---

(١) المائدة ٥ : ٤٣

(٢) المائدة ٥ : ٤٢

(٣) الشورى ٤٢ : ٣٧

(٤) آل عمران ٣ : ١٥٩

(٥) يراجع كتاب مبدأ الشورى في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولي - الطبعة الثانية - ص ٢٩ تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا - الطبعة الثالثة - جـ ٤ - ص ٤٤

أما الآية الثانية فإنها أمر للنبي بمشاورة من يرى مشاورته من المسلمين الذى كان يشقّ على بعضهم أن يبرم النبي أمورهم دون مشورة ، فكانت الشورى بذلك أعْطَفُ لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم (١) . وقد قيل بشأنها إنها نزلت بعد غزوة أُحد التى هُزم فيها المسلمون بعد أن نزل النبي على رأيهم فى الذهاب للغزو ، وأن تفسيرها على أسبابها يعنى أن النبي أُمر بالعفو عن أصحابه — الذين ثبت خطأ رأيهم — والاستغفار لهم ، والاستمرار فى مشاورتهم .

غير أنه لما كانت الآية قد ألحقت بالشورى توكل النبي على الله إذا ما عزم ، فقد قيل فى ذلك إن الشورى إنما تكون للاستئناس بالرأى ، حتى إذا ما استقر النبي على أمر عزم عليه وأنفذه باذن الله . فهو غير ملزم باتباع ما يشير به المستشارون إذا هو لم يقتنع به أو رأى رأيا آخر . (٢)

إن الشورى تكون ضرورة على الحاكم حين يلتزم أن يُشرك المحكومين معه فى الحكم ، ولكى يصل معهم إلى أقرب الآراء إلى الصحة وأدناها إلى الصواب . والحال بالنسبة لحكومة الله — وللنبي ، إرادتها على الأرض — ليس كذلك ؛ فالنبي يحكم باسم الله — حقيقة لا مجازا ، رأيه هو رأى السماء ، ويده هى يد الله .

« إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٣) .

« وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » (٤) .

فحكومة تحكم بما يرى الله وترمى بما يرمى الله ، حكومة ليست فى حاجة إلى رأى المحكومين ، كما أنها ليست ملزمة باتباع مشورتهم . إنما تكون

---

(١) تفسير القرطبى .

(٢) تفسير القرطبى — المرجع السابق — تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢١ . تفسير الطبرى (طبعة دار المعارف) جـ ٧ ص ٣٤٦ .

(٣) النساء ٤ : ١٠٥ .

(٤) الانفال ٨ : ١٧ .

الشورى — حين تكون — تطييبا لقلوب المستشارين ليكون ذلك أنشط لهم فيما يفعلون (١) .

ومن جانب آخر ، فإن النبي كان على الدوام موصولا إلى الله بوحى ، مربوطا إلى السماء بمواثيق ، محمولا على الحق دائما . وفى مثل هذا المجال لا يُتَصور الخطأ ولا يُحتمل القصور . وان حدث ثمة خطأ أو وقع قصور على أى نحو ، فهو لابد أن يُصحَّح على الفور وأن يكتمل بنصيحة الوحى أو أمره .

رابعاً : حقوق الحاكم فى حكومة الله مقصورة عليه لا تنتقل باستخلاف أو ميراث :

إختيار الحاكم فى حكومة الله — وهو النبي — إختيار واضح صريح ، محدد بالوحى ومؤيد بالكلمة . فالاختيار لا يُحمل على المستفاد ضمنا من أن الله سبحانه وتعالى وراء كل اختيار ، وأن إرادته تعلو أى إرادة .

إن الاختيار الواضح الصريح ، المحدد بالوحى والمؤيد بالكلمة ، له دلالته ، كما أن له نطاقه ، وفيه كل الرقابة . أما التصدى للخلافات والرياسات والولايات وغيرها ، نتيجة الإدارة الإلهية المُضَمَّنة فى ترتيب الأحداث ومجريات الأمور ، فإنه لا يشير إلى دلالة خاصة ولا يفيد معنى محددا ، لأنه يدخل فى كل شىء وينطبق على أى حدث ويحكم كل ولاية . إنه توالى الحوادث وسنن الحياة التى قد تنتهى إلى تولى ظالم أو انتصار باطل أو غلبة قوة غاشمة . وهى أمور فى حاجة إلى شروح طويلة لبيانها أو تقصى أسبابها ، وليس المجال مناسبا لذلك .

إنما تجدر الإشارة إلى أن إرادة الله وراء كل شىء وخلف كل حدث وفوق كل إرادة .. ولكن يمكن أن يقال إن المقادير تجرى فى أفلاكها بالخير

(١) تفسير ابن كثير (المرجع السابق) جـ ١ ص ٤٢٠ ، مبدأ الشورى فى الإسلام (المرجع السابق) ص ١٣ .

والشر ، بالحق والباطل ، بالعدل والظلم . وأن إرادة الناس وجريان الحوادث قد يأتى بالشر ويُحكم الباطل ويبرر الظلم .

« ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »(١)

فليس كل نصر — ولو كان للباطل — هو من الله .... إنه من الناس ، وليس كل حكم — ولو كان بالظلم — هو من الله .... إنه من الناس .. وهكذا .. تعمل الإرادة البشرية فى المقادير وتجر الأفلاك ، كما تستجلب أفعال الناس الشر والباطل والظلم .

إن هذا المعنى هام جدا لإدراك الفارق بين حكومة الله وحكومة الناس . فما لم يكن ثمة وحى — يؤمن به الجميع — وتأييد من الله ورقابة من السماء فإن الحكومة لا تكون حكومة الله . ومن هذا المعنى كان القرآن ينص دائما على حقوق النبى — الحاكم فى هذه الحكومة — وعلى التزاماته . ولم تشر آيات القرآن — أبدا — إلى حقوق أو التزامات أى حاكم آخر .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٢) .

« ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (٣) .

« إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (٤) .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما » (٥) .

« فاحكم بينهم أو اعرض عنهم » (٦) .

« إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٧) .

---

(١) النساء ٤ : ١١٩
(٢) النساء ٤ : ٩٠
(٣) النساء ٤ : ١١٥
(٤) الفتح ٤٨ : ٦٠
(٥) النساء ١ : ٦٥
(٦) المائدة ٥ : ٤٢
(٧) النساء ٤ : ١٠٥

أما الآية « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » فهى تشير إلى الأساس الدينى من ضرورة ابتناء كل حكم وأى قضاء على العدل ، دون أن تعنى حكما خاصاً أو حقاً محدداً .

ومن هذا المعنى ، لم يستخلف النبى أحداً من بعده ، ولم يشر القرآن إلى حكومة بعد حكومة الله ؛ لأن القرآن أراد للناس أن يقيموا حكومتهم على نحو ما يريدون ، بأسس من الفهم الدينى الذى يستلزم العدل والفضل والتقوى فى كل ما يفعلون . ولو أن أى فرد يلى حكم الناس بعد النبى يخلف حكومته ويرث حقوقه لكان القرآن قد نص على ذلك صراحة ، ولكان النبى قد حدد خليفته ورسم له حدوده .

هذه الضوابط بين حكومة الله وحكومة الناس لم تضح لجماعة المؤمنين — بعد وفاة النبى — نتيجة لعوامل كثيرة ، فاضطربت موازينهم واختلت معاييرهم وخلطوا بين ما هو لله وما هو للناس .

حكومة النـــاس

حكومة الناس هى كل حكومة ، خلا حكومة الله .

وهى حكومة تفرضها الظروف الإجتماعية والعوامل الإقتصادية ، وقد يفرضها واقع القوة .

أما نطاقها فيتحدد بقيم المجتمع وحاجاته ، ووعى الناس ورغبتهم ، وإرادة الرقابة وقدرة التغيير .

وهى تتشكل بظروف الواقع وأحواله ، فتكون حكومة الصفوة المثقفة (الارستقراطية) أو المصالح العائلية (الاوليجاركية) أو الإرادة الشعبية (ديمقراطية) أو تستند إلى الدين (ثيوقراطية) أو إلى قوة الحاكم وإرادته (دكتاتورية) .. وهكذا .

وبعد النبى ، بويع أبو بكر بالخلافة ، فقيل انه خليفة رسول الله ، ولم يتحدد نطاق حكومته كما لم يتحدد المقصود بكلمة « خليفة » .

وفى القرآن ، ورد لفظ « خليفة » مرتين : —

« إذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة » (١) .

« يا داوود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق » (٢)

ومن الواضح أن اللفظ فى الآيتين يفيد المعنى الأدبى — الذى هو استخلاف الله للناس على الأرض — ولا يعنى أن الخليفة قد حاز قدرات الله جميعا .

وكان من اللازم على جماعة المسلمين أن يفهموا من تلقيب أبى بكر بلقب الخليفة أن اللفظ يعنى « من تبع النبى وتلاه » — متى كان كل شخص خالفاً لمن سبقه سالفاً لمن يليه — ولا يفيد المعنى القانونى الذى هو وراثة كل الحقوق وكافة الإلتزامات . ولما لم يحدث هذا التحديد الذى كان ضرورة هامة ، وقع الاضطراب فى نظام الحكم . وظل الإضطراب لزيم الحكم فى الإسلام قسيم كل فكر سياسى فيه .

وقد بدأ هذا الإضطراب على عهد أبى بكر فى واقعة خطيرة . فبعد انتقال النبى ، ارتدت بعض القبائل عن الدين الإسلامى . ولما كان الدين — فى هذه الفترة — وإلى جانب الإيمان — هو الوطن وهو المجتمع ، فإن الردة تعنى الانقلاب على الوطن والخروج على المجتمع . لذلك كان من الطبيعى — مع التقدير للعصر والفهم والظروف — أن يحارب أبو بكر القبائل المرتدة .

ثم حدث بعد ذلك أن بعض القبائل امتنعت عن أداء الزكاة له . وكانت حجتها فى ذلك أن إعطاء الزكاة للحاكم حكم خاص بالنبى وحده أخذاً بالآية « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم » ، فقد فهم رجالها من الآية أن دفع الزكاة إلى النبى يقابل صلاته عليهم ، وأن وفاة النبى ترفع حكم تسليم الزكاة بانقطاع هذه الصلاة (٣) . ولم يقتنع أبو بكر بهذا

---

(١) البقرة ٢ : ٣٠ .

(٢) ص ٣٨ : ٢٦ .

(٣) يلاحظ أن إخراج الزكاة غير تسليم الزكاة إلى الحاكم . فاخراج الزكاة فرض دينى يمكن أن يقوم به المؤمن بوازع من إيمانه وبوحى من ضميره ، أما تسليم الزكاة إلى الحاكم فهو أمر آخر .

الرأى وأصر على محاربة القبائل التى إمتنعت عن دفع الزكاة له — مخالفا بذلك رأى عمر بن الخطاب — قائلا انه يسوى بين الصلاة والزكاة . وانه لابد أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها إلى النبى (١) .

هذه الواقعة التى لم تتحدد معالمها منذ البداية ، جاءت فى أعقاب حروب الردة وفى أوائل عهد المسلمين بالحكم فكانت ظروفها عذرا لهم ، إلا أنها أدت بعد ذلك إلى نتائج وخيمة . إذ ترتب عليها أن لم تُحَدَّد أبداً حقوق النبى وحقوق الخليفة ، ومتى تتداخل ومتى تتفاصل .

فإذا كان أبو بكر قد أصر على رأى خالف فيه غيره وحارب لكى يحصل على زكاة كانت تؤدى إلى النبى .. إذا كان ذلك ، فمن ذا الذى يستطيع أن يجزم أنه لم يخطىء فى التفسير ولم يختل منه التقدير ؟

لقد غاب الوحى بغياب النبى ، وارتفع معه إذ قُبض ... فمن ذا الذى يستطيع بعد ذلك أن يجزم بصحة رأى الحاكم أو صوابه ! ؟

إن أهم شىء فى حكومة الله ، أنه سبحانه هو الذى يختار النبى أو الرسول وأنه هو الذى يراقبه .... فكيف يكون الحال إذا أخذ الحاكم لنفسه حقوق النبى ولم يلتزم التزاماته ! ؟ بل ، وكان بغير رقيب ودون مقوم ! ؟

لقد ظل الخلفاء — بعد هذه الواقعة — ينسبون إلى أنفسهم كل خصائص حكومة الله ، مع أن هذه الحكومة مقصورة على الإختيار الإلهى الصريح ، محصورة فى النبى وحده دون غيره .

• فالخليفة يرى أنه مختار من الله لأن الخلافة لم تصل إليه الا وقد أراد الله ذلك . غير أن فى ذلك مغالطة فى الفهم بين الأمر الإلهى الذى يجتبى النبى أو الرسول ، وبين ترتيب الحوادث الذى قد يضع فى الخلافة ظالما أو فاسقا أو ملحدا .

(١) يراجع أسباب النزول للواحدى ، تفسير القرطبى — المرجع السابق — ص ٣٨٣

• والخليفة يرى أن نحكم بالقوة والغلبة ، مع أن الناس كانوا يحتكمون إلى النبي ويسلمون بحكمه ، بلا قوة ولا غلبة ودون قهر أو إلزام .

• والخليفة يرى أنه غير ملزم بمشورة الناس ، مع أن الشورى نظام إجتماعي وسياسى لازم لأى حكومة . وأن النبي لم يكن ملزما بالمشورة لأنه كان يُهْدَى إلى الصواب بنور الله وملازمة الوحى .

• والخليفة يرى أن كل حقوق النبي حقوق له ، فيقال له « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » ويقال « فاعف عنهم واستغفر لهم» ويقال « لتحكم بين الناس بما أراك الله » ، ويقال غير ذلك من الآيات التى قصدت إلى خطاب النبي والتى هى حق له وحده ، لا ينتقل إلى غيره نخلافة ولا يستحق بميراث ، ولا يجوز التلاعب فيها بالألفاظ بحيث توجه إلى أى حاكم مع أن الله سبحانه خاطب بها النبي وحده .

أصول الحكم فى الشريعة :

إن الشريعة لم تنص على نظام للحكم ، محدد لا يتغير ، ثابت لا يتبدل . غير أنه لما كانت الشريعة — فى المعنى الصحيح — تعنى المنهج ، وكانت فى قوامها الحقيقى منهجا راقيا للتقدم وأسلوبا عاليا للتطور ، فانها — بصدد الحكم — لابد وأن تساير كل تقدم وتواكب أى تطور .

إن عظمة الأحكام الإسلامية أنها قدمت أرقى المبادىء وأسمى القيم فارتقت بمجتمعات العصور الوسطى ارتقاء مذهلا ..

ففيها مبدأ حرية العقيدة « من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١) .

وفيها مبدأ حرية الإنسان « بل الإنسان على نفسه بصيرة » (٢) .

وفيها مبدأ احترام المرأة « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » (٣) .

---

(١) الكهف ١٨ : ٢٩

(٢) القيامة ٧٥ : ١٤

(٣) البقرة ٢ : ٢٢٨

وفيها مبدأ شخصية الجرائم والعقوبات« ولاتزر وازرة وزر أخرى» (١) .

وفيها مبدأ عدم رجعية القوانين « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»(٢)

وغير ذلك من مبادىء راقية وقيم سامية كانت فتحا للإنسان وهدى للإنسانية . وإن تطبيق الشريعة يعنى الأخذ بمنهجها الحكيم للتقدم بالإنسان إلى أسمى الآفاق والتقدم بالإنسانية إلى أعلا الذرا .

إن نظام الحكم الإسلامى السديد هو النظام الذى ينبع من واقع المجتمع وإرادة أبنائه ، ويعمل على أن يُسهم كل فرد فيه بنصيب فى مسئوليات الحكم والتشريع والرقابة . ويواكب التقدم العالمى ، فيأخذ بأرقى المبادىء فى الحرية والعدل والمساواة ، وأرقى القواعد فى الإدارة والتنظيم ، وأرقى الأساليب فى التربية والتثقيف ، وأرقى الأشكال فى نظم الحكم العالمية وأقربها إلى ظروف بيئته وطبيعة شعبه وحقيقة قيمه .

إنه النظام الذى يُعْنَى بالإنسان فلا يتحجر فى نص ، ويهتم بالإنسانية ولا يتجمد فى رأى ... بل يسير صوب الجلالة على صراط من السداد ، كل فرد فيه هو الحق والعدل والإستقامة ، وهو الطريق والمنهج والسبيل ، وهو حقيقة الوجود وصميم الحياة وحصاد الكون ... (٣)

إن المجتمع العادل هو الذى يسمح للفرد العادل بالحياة فى سلام مع نفسه ومع الآخرين .... وإن الفرد العادل هو الذى يوجد المجتمع العادل حين يحيا بالحق والإستقامة ويسمح لغيره بأن يحيا على الحق والإستقامة .

لا فرد بغير مجتمع ، ولا مجتمع دون أفراد ...

لا يمكن للإنسان أن يمارس طبيعته ويباشر حقوقه إلا فى مجتمع ومن خلال المجتمع ، لذلك كان من المتعين أن يهتم المجتمع بالإنسان وأن يعنى

(١) الاسراء ١٧ : ١٥

(٢) الأسراء ١٧ : ١٥

(٣) عن السيد المسيح انه قال « أنا الحق والطريق والحياة » إنجيل يوحنا ١٤ : ٦

الإنسان بالمجتمع ، وأن يتكاتف الجميع فتتضافر القوى ليوجَد نظام الحكم السليم الذى يمكن من خلاله أن يمارس الإنسان طبيعته السامية وأن يباشر حقوقه الطبيعية .

المجتمع الصحيح

أما المجتمع المنشود فإنه لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يقوم إلا إذا قصد بإصرار أن يكون نتاجا حيا للتاريخ وخلاصة واعية للعصر . يستقبل التجديد السليم ويستدبر التقليد الفاسد . ينتّهج العقل ويتحفظ فى النقل . يتصرف تصرف من يعرف تماماً أن الفطرة السوية هى التى تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه ، فلا تتشرنق فى لفائف الماضى ولا تتشتت فى غياهب المستقبل .

هذا هو المجتمع المنشود ... المجتمع الذى تكوّن من أفراد أسوياء ، وتقوم فيه حكومة رشيدة ، فتكون التقوى نسيجه والعدل حياته والفضل طريقه ..

كيف يمكن أن يوجد هذا المجتمع ... ذلك هو السؤال !

إن المجتمع هو الذى يبدأ التأثير فى الفرد منذ مولده وفى طفولته وأثناء . تربيته وخلال تعليمه ، بحيث يندر أن يسيطر الفرد على إرادته — بعد أن يبلغ رشده — إلا وقد تخالطت بأفكار المجتمع وآرائه وقيمه وسلوكياته ، وتناسجت بكثير مما هو غريب عن طبيعته ، فلا يستطيع أن يقوم بجهد ذاتى فى تقويم الخطأ وتصحيح الباطل إلا إذا بذل جهداً مضاعفاً لتخليص إرادته من كل شائبة . وهو جهد لا يستطيع أى فرد عادى أن يفعله — دون رعاية وبغير عناية — والا اهتز اهتزازاً شديداً قد لا تحمد عواقبه (١) .

---

(١) يتشرب الفرد مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية ، ويعتمد الفكر على هذه البيئة ، لا فى التعبير عن نفسه فحسب ، بل فى حياته الباطنية كذلك . وهنا أيضا تؤثر البيئة الاجتماعية بوصفها مثيرا وبوصفها عاملا انتخابيا أو انتقائيا فى آن واحد ، إذ انها تشجع وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة ، وتقاوم وتصد كل ما يتعارض مع حاجاتها . ويقوم المجتمع — أخيراً — بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل ، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم ، بما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة والعلوم والفنون ... وإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر ، فانها — فى الوقت نفسه — تحصر هذا النمو فى نطاق محدد .

The Psychology of Society - By - Morris Ginsberg - London1921 -5.5

وأهمية هذا الدور الإجتماعى سبب من أسباب كثيرة تجعل البحث فى طبيعة المجتمع المنشود جزءاً من صميم البحث عن أصول الحكم فى الشريعة ، خاصة وأن البحث فيمن يُقيم الشريعة بمعناها الصحيح ، أهى الحكومة أم المجتمع ؟ .. أهو الفرد أم المجموع ؟ ، هو بحث دائرى يتضمن إحالات مستمرة . فالحكومة تلقى العبء على المجتمع حين تشاء ، ثم تـحيل الحق إلى سلطتها يوم تريد . والمجتمع يرى أن الفرد هو المسئول عن كل صلاح ، ثم إذا به يمنع أى فرد من أن ينتهج من الصلاح إلا ما يراه هو صالحا ويسمح به . والفرد قد يزعم أن الإصلاح لابد وأن يكون عملا جماعيا . لا جهدا ذاتيا فحسب ، وبذلك لابد فيه من الركون إلى سلطة الحكومة أو إلى قوة الهيئة الإجتماعية ... وهكذا يحيل كل إلى غيره حين يريد التخفف من المسئولية ، أو ينسب الحق إلى نفسه إذا ما شاء اكتساب سلطة ؛ فتتضارب الحقوق حتى تضيع وتتلاشى المسئوليات ولا تبين .. وبهذا يظل نظام الحكم مضطرباً ، وسلامة المجتمع أمراً ضائعاً ، وصلاح الفرد أملا ليس السبيل إلى تحقيقه واضحاً أو ميسراً .

إن الحكومة مجموعة من الحكام ، والحكام من أبناء المجتمع ، وهم — قبل الحكم أو بعده — أفراد فيه تكونوا بقيمه وتأثروا بأخلاقياته وتشكلوا بمسالكه . وخلال الحكم لابد وأن تنضح البيئة الاجتماعية عليهم كما لابد وأن يراعوا من جانبهم — فى كثير من الأحيان — قيم المجتمع ومعتقداته ؛ من هذا الفهم كان القول الحق « كيفما تكونوا يُوَلّ عليكم » فالحكومة تكون على ما يكون المحكومون ، أما إن كانت على شاكلة غيرهم فإنها لا تكون حكومة بالمعنى الحقيقى ، وإنما تحكّما من فريق أو تسلطا من جماعة . فإن تكن حكومة فاسدة فى شعب من الصالحين فإنها لا تحكم إلا بالارهاب ... وحتى بذلك ، فهى لا يمكن أن تستمر طويلا . إنما يظل الفساد يحكم طالما وجد بيئة فاسدة ومجتمعا متحللا يحيا فيه ويسيطر عليه .

لكل أولئك فإن البحث عن أصول الحكم لا يمكن أن ينفصل عن البحث

فى أصول المجتمع الصحيح وأصول الفرد السوى الرشد ، فلا حكومة صالحة بغير مجتمع صحيح ، ولا مجتمع صحيحا بغير حكومة صالحة .

ويدفع ذلك إلى أسئلة شتى : ألا يوجد المجتمع الصحيح الا بالدين حياة والشريعة منهجا ، أم انه يمكن لهـــذا المجتمع أن يوجد بغير دين ودون ما شريعة ! ؟

هل يلزم لقيام المجتمع الصحيح أن ترتد الجماعة إلى عصور السلف الصالح ، أم ان السبيل الصحيح لقيامها نهج مخالف ! ؟

هل يكفى لقيام المجتمع الصحيح أن يكون ثم إيمان قوى أم لابد وأن يمازج الإيمان عمل .. وما هو هذا العمل ، وكيف يكون ! ؟

هل تتولى الحكومة إقامة المجتمع الصحيح ، أم يقوم هذا المجتمع بتكوين الحكومة ، أم يعمل الفرد على إيجاد المجتمع وإيجاد الحكومة ! ؟

* * *

مجتمع دينى أم مجتمع منفصل عن الدين؟ :

مرّ المجتمع البشرى فى ظروف تاريخية معقّدة أدت به إلى الإنحراف فى فهم الأديان ، وإلى البعد عن صميم كل دين ، والالتفاف حول الشعائر فيه دون الحقائق ، والتّمسك بالقشور التى حوله — لا الجوهر ولا اللباب . وساعد على كل ذلك بعض رجال الدين وكهانه ، وكثير منهم مستغلق الروح مستعسر الفهم ، لا ينفذ إليه الدين الصحيح ولا ينفذ هو إليه ؛ فيتعلق بالحرفية ويتمسك بالشكليات ، ويجر الاتباع إلى هذه الجوانب . وفضلا عن ذلك ، فإنه مما يساعد على هذا الفهم الخاطىء ، قيام دعاوى — فى كل دين — تتأدى فى إقناع الإتباع بالإنسحاب من الحاضر إلى الماضى والعودة إلى الفترة الأولى التى قام فيها الدين ، والتشبه بالأشياع الأول والأتباع السابقين ، تشبها يبعدهم عن كل نتاج الحضارة ويجعلهم يرفضون كل ما هو حديث ويتشبثون بكل ما هو قديم .

وإذا كانت السلفية في فهم الدين وتطبيق الشريعة موضوع المبحث التالي ، فإنه يحسن الاجتزاء — في هذا المبحث — على أثر الظروف التاريخية في انحراف المجتمع البشرى في فهم الأديان . فلقد أدى هذا الانحراف إلى الظن الخاطىء بأن الدين مرحلة تاريخية مر بها المجتمع البشرى ، وأنه لا محال — في هذا العصر — للدين ، لأن الدين يتعارض مع العلم ويعوق التقدم الإنسانى .

إن حقيقة الدين وروح الشريعة لا يمكن أن تتعارض مع العلم أو تضادّ الإنسانية أو تعوق التقدم ، بل إنها على العكس تدعو إلى العلم وتدفع إلى الإنسانية وتساعد على التقدم . إنما ينحرف فهم الناس للدين وتطبيقهم للشريعة فينحرف كل شيء في يدهم ، ويهتز كل شيء أمامهم ، ويصيبهم الجهل المركب ، إذ يجهلون الدين ويجهلون أنهم يجهلونه ، فينسبون كل عوج إلى الدين ويلحقون كل انحراف بالشريعة ، بينما الحق الذى يهربون منه ولا يستطيعون الإعتراف به : أن العوج في نفوسهم التي شاهت وأن الإنحراف في عقولهم التي غامت (١) .

لقد قامت حضارة قدماء المصريين على الدين أساسا ، وهى حضارة عظيمة شامخة لم تزل فيها جوانب لا تتطاول إليها أى حضارة ، حتى حضارتنا المعاصره(٢) . ففي مصر القديمة كان الدين هو الباعث للحضارة والناسج للحياة

---

(١) سوف يلى تأصيل كامل وشرح أوفى لذلك في كتابنا روح الدين .

(٢) يراجع في ذلك ، على سبيل المثال : —

(أ) Le science mysteriese des Pharons - Par-Abbe Th. Moreux

وفيه يثبت المؤلف أن الهرم الأكبر يقسم دلتا النيل نصفين تماماً ، وأنه أفضل خط طول في العالم ، وأن مدخله يحدد بدقة تاريخ بنائه عندما كانت نجمة الشعرى اليمانية متعامدة على هذا المدخل ، وأن وحدة القياس المستخدمة في بنائه — وهى الذراع الهرمى أو المقدس — أفضل وحدة قياس في العالم ، وأن كتلة الهرم تبلغ $\frac{1}{10^{15}}$ من كتلة الكرة الأرضية مما يدل على علم بنائه بكتلة الأرض وأنهم قصدوا قيام نسبة بين هذه الكتلة وكتلة الهرم ، وأن الهرم أفضل مرصد في العالم ... إلى غير ذلك ، من علوم ظهرت للكاتب وعلوم أخرى لم تظهر له .

(ب) The curse of the pharaohs - by - philipp Vandenberg

وفيه يبين المؤلف كيف عرف المصريون القدماء أسرار استخدام السموم الغريبة استخداما يدوم أحقابا ، وكيف أنهم عرفوا أسرار الذرة واستخدام أشعة مجهولة في حفظ المقابر ، وكيف أنهم عرفوا وسائل تسخير قوى مجهولة لنا في أغراضهم الخاصة .

والمنشيء للعلوم والهادى إلى الفنون والحافظ للناس . وطوال تاريخها القديم ، كان الدين فى مصر هو محور الحياة ولب الوجود ، ولم تتخلف بذلك مصر ولا تأخر المصريون ، بل سبقوا العالم كله — بما فيه عالم اليوم — فى مجالات عديدة من العلوم والفنون والقيم . إنما تأخر المصريون وبدأ التخلف فى مصر بعد فترة من رفضهم البعث الحقيقى للدين والتجديد الشامل للشريعة ، ذلك الذى دعى اليه إخناتون(١) . الفرعون الذى رفض أبهة الملك ونفض ركام الجهل وأراد أن يتقدم بالناس صوب أفق جديد للدين . كان لابد منه ليوائم روح العصر المشرق ويلائم روح الانسان الجديد .

وكانت المسيحية فور ظهورها شرارة حية أشعلت نفوس المؤمنين بروح جديد بدا واضحا فى كل مسلك للحياة ، ثم كانت دافعا هاما للعلوم والآداب والفنون .

وقدم الإسلام فى العصور الوسطى حضارة إنسانية راقية شاملة ، حوت الإنسانيات والكونيات . كما فتحت مجالات جديدة فى العلوم والفنون .

إنما يحدث أن يتحول الناس بالدين(٢) من الروح إلى النص ، ومن اللباب إلى القشور ، ومن الصميم إلى الزخارف ، ومن الحقيقة إلى المظاهر ، ومن الأصول إلى المراسم ؛ يتحول الناس من الدين إلى الفكر الدينى ، فيتحولون بذلك من الحركة إلى الجمود ، ومن الدفوق إلى التراخى ، ومن الشدة إلى الفتور ، ومن التجديد إلى التقليد ، ومن الإبداع إلى الاتباع ، ومن الجيشان إلى السكون ، ومن العزم إلى التسليم ، ومن التوكل إلى التواكل ، ومن التقدم مع الزمن إلى الأمام إلى التخلف عن الحياة إلى الوراء ؛ يحدث ذلك حين يترك الناس روح الدين ولبّه وصميمه وحقيقته وأصوله ثم يستمسكون بظواهر النصوص وتفاهة القشور وبريق الزخارف وخداع

---

(١) سلفت الإشارة إليه ، وثمرأى بأنه ظهر قبل ثلاثة أجيال منظهور النبى موسى (عليه السلام)

(٢) يلاحظ أننا نرى أن الدين هو الإيمان بالله والإستقامة ، ولذلك فان الكلام عن الإيمان بالله عند الكلام عن الدين ، أو العكس ، أمر يوافق ما نراه .

المظاهر وحركات المراسم . ولما كان ذلك يوقعهم فى جهل مركب يجهلون فيه الدين ويجهلون أنهم يجهلونه فإنهم يرون الصحة كل الصحة فيما يفعلون ، وبذلك يبدو وكأنما الدين هو الذى انحرف بهم ، بينما وقع الانحراف فى عقولهم وتم الزيغ فى نفوسهم .

ولربما بدا للبعض أن الحضارة المعاصرة (الحضارة الغربية) وصلت إلى كل ما وصلت إليه — من كشوف واختراعات وانجازات فى شتى فروع العلم والمعرفة — حين تركت الدين واستبدلت به العلم . أو ربما بدا لبعض آخر أن الدين لا معقول ، وأن العقل الذى وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به .

والواقع أن الحضارة الغربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صارت حضارة عالمية فامتصت كل الحضارات السابقة وتملكت كل ما جاءت به البشرية من علوم وفنون وآداب ، وأصبحت — بحق — خلاصة للتاريخ ونبضا للحاضر ورؤية للمستقبل .

وفضلا عن ذلك ، فإن الحضارة تسير فى حاضرها على نهج الشريعة ، بالمفهوم السالف بيانه من أن الشريعة منهج حركى مُحْكَم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكون على مسار التقدم الدائم وفى طريق النمو المتصل وعلى سبيل العطاء المستمر . فهى من هذا الجانب تتحرك على الدوام صوب الأنفع والأرفع ؛ وحتى إن لم تصل إلى ذلك ، فإن كفاحها هذا محسوب لها ، وانه لقمين بأن يصل بها يوما إلى هذا الأفق السامى . وهى من الجانب الآخر ، إذ كانت وريثة لكل الحضارات السابقة ، وفيها حضارات دينية ، فإنها تقوم — فى الأصل — على أسس دينية ، وإن تكن تبحث فى غير ما كلل ودون أى ملل لكى تضفى على الدين معانى جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقق الحلم الإنسانى .

فليست الحضارة الغربية حضارة إلحاد ، كما يظن البعض . إن فى ثوبها رقاعا للإلحاد ولكن الثوب نفسه من نسج الدين . ومما لاشك فيه أن رقاع الإلحاد من جانب ، وغيوم مفاهيم الدين من جانب آخر ، قد بذرا الشقاء فى

نفوس الناس وزرعا الضياع فى أرواحهم ؛ ولكن ذلك وذلك ليسا نتيجة للحضارة ، بل ربما كانا المخاض الذى يسبق ميلادا جديدا للإنسان وبعثا حقيقيا للروح وتجديدا شاملا للدين .

لقد قيل إن إلحاد القرن الثامن عشر كان إلحادا سياسيا لأنه كان موجها ضد الملكية وضد الكنيسة ، وان إلحاد القرن التاسع عشر كان إلحادا علميا لأنه كان يستهدف القضاء على المفاهيم العلمية السائدة ، وانه يمكن أن يقال إن فى القرن العشرين نوعين من الإلحاد : إلحاد إستفهامى وإلحاد استغلاقى . أما الإلحاد الاستغلاقى ، فهو ذلك الذى يغلق به الشخص روحه وعقله ونفسه دون أى معنى سام أو إيمان راق أو إنسانية سامية ، وهو بهذا لابد وأن يدفع الثمن ضمورا فى روحه وقشورا فى عقله وفتورا فى نفسه . وأما الإلحاد الاستفهامى ، فهو ما يريد به الشخص أن يصل إلى الحقيقة دون أن يتأثر بأفكار مسبقة أو يتقيد بآراء معينة ، وهو بذلك لابد وأن يصل إلى الحقيقة الحقة وأن يدرك الدين الصحيح ، فيحسن إيمانه وتصدق إنسانيته . وإن كثيراً من العلماء بدأوا بحوثهم وهم ينكرون الدين ، ثم إذا بهم من خلال البحث وأثناء العمل يرون الإيمان رأى البصيرة ويفاجأون بالحق يملأ فيهم كل حاسة ، ويأخذ منهم كل إدراك ، ويملك عليهم كل يقين .(١)

(١) يراجع على سبيل المثال كتاب

The evidence of God in an expanding universe

وفيه يبين مجموعة من العلماء فى مختلف الفروع كيف أن العلم أوصلهم إلى فهم الالوهية .

وعن العالم الرياضى الشهير اينشتين انه قال :

I awe deapest reverence to that wonderful power that reveals itself in every minute particles of the universe.

أى : انى أحمل تبجيلا عظيما لهذه القوة العظيمة التى تظهر نفسها فى كل جزىء صغير فى هذا الكون .

ويقول يونج العالم النفسى الشهير : —

ان أكثر احتياجات الإنسان ضرورة ليست هى الرغبة فى إرضاء نزعاته الجسدية ، ولا هى الرغبة فى تحقيق نزعات عاطفية مثل الحب أو السلطة أو الأمان ، ولكن هى — بالدرجة الأولى — رغبة ملحة من أجل حياة ذات معنى وهدف ، ومن أجل نظام عاقل فى الكون يستطيع الإنسان أن ينتمى إليه ويثق فيه — كما يقول ما مفاده ، إنه إذا ما أعتقد الإنسان أنه وحده سلطان مصيره ، فإنه بذلك يكون قد أصدر الحكم على نفسه بالخراب والدمار .

وصحيح أن فى الحضارة الغربية قسما هاما مال إلى إنكار الله والإلحاد بالدين ، هو الكتلة الشرقية التى تتمثل فى النظام الإشتراكى فى الإتحاد السوفيتى وما يدور فى فلكه من بلاد ، غير أن هذا القسم هو فى الحقيقة جزء مارق من حضارة الغرب ، قام على ما قامت هى عليه أصلا من أسس لها جذور دينية ثم تنكر لها ، وهو من الضرورى أن يعود إلى الحق بعد أن تتبدد غيوم الإلحاد التى ينثرها ؛ والذى هو فى واقعه إلى إلحاد سياسى ، يستبدل الحكام بالله سبحانه ، والوطن بالدين ، ورجال الحزب برجال الكهنوت .

تلك — بإيجاز — قضية الحضارة الغربية والدين ، فما هو القول فى قضية الدين والعقل (١) ! ؟

إن البعض يزعم أن الدين لا معقول . وأن العقل الذى وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به . وهذا الظن يقوم أساسا على الاعتقاد بقدرة العقل على معرفة كل شىء وفهم أى شىء . . فهل الأمر كذلك ! ؟

إن العقل يحار فى شىء بسيط يتعامل معه كل لحظة : هو المادة .

فمن قبل لم يكن أحد يعرف مم تتركب المادة ، وعندما كان يقال إنها تتكون من ذرات ، لم يكن يقصد بتلك معنى الذرة كما يُعرف الآن فى علوم الفزياء ، بل كان يقصد بكلمة الذرات معنى الجزيئات (الفتات) وبعد ذلك توصل العلم إلى معنى الذرة الحقيقى ، فأصبحت المادة تتكون — فى هذا التقدير — من ذرات ، ثم توصل العلم إلى أن كل ذرة تتكون من أبيّب (٢) (بروتون Proton) هو النواة ، وكهيرب (الكترون electron) هو المحيط الذى يلف النواه . وقطر نواة الذرة لا يزيد عن نحو جزء من عشرة آلاف من قطر الذرة ، ولكن كتلة الذرة كلها تقريبا مركوزة فى هذه النواه .

(١) يلاحظ أننا نجتزىء فى هذا الخصوص بما يتصل بموضوع الكتاب ، على أن يكون التفصيل الأوفى فى كتابنا روح الدين .

(٢) أبيب هو مصغر أباب الذى هو معظم السيل .

وتكون النواة موجبة التكهرب ، ولذلك فانها تعادل الكهيربات السالبة التكهرب التى تتألف منها بقية الذرة .

ولما تقدم العلم أكثر وأكثر تبين آن نواة الذرة وكهيرباتها ليست أجساما محددة ، وإنما هى أشبه بمراكز للقوة الكهربائية يمتد سلطانها فى الفراغات المحيطة بها فى الذرة ؛ ومن هذا الفهم بدأ فهم مغاير للذرة ، هى أنها تتكون من تموجات إشعاعية (١) .

فالمادة — إذن — على ما انتهى اليه العلم الفزيائى — حتى الآن — عبارة عن تموجات إشعاعية ، فهل يصدق العقل أن كل ما نراه ونلمسه ونتعامل معه من مواد هى فى الحقيقة تموجات إشعاعية تبدو لنا صلبة ويسهل علينا الإمساك بها والتأثير عليها لأن سرعات تموجاتنا الإشعاعية هى نفس سرعتها ، ولو أن واحدة منهما اختلفت فكانت سرعة موجاتنا أكثر أو سرعة أى مادة أخرى أكثر لما أمكن لنا أن نحسها أو نؤثر فيها (٢) .. هل يصدق العقل ذلك ، أو يصدق أن ما نجزم بأنه مادة أمامنا نحسها بكل حواسنا لم يصل العلم إلى رأى قاطع بشأنه (٣) ؟

إن مثل المادة والعقل مما يفيد بأن العقل لا يعرف كنه الحقيقة ولا يستطيع أن يدرك طبيعة الأمور ، وأنه يتعامل مع الظاهر ، ومع ما تقدمه له حواسه

---

(١) يراجع على سبيل المثال : —

The Atom - by - Sir C.P. Thomson

The mechanism of nature - by - Andred.

(٢) يقول العالم الرياضى اينشتين أنه لو انطلق فرد بسرعة الضوء (١٨٦٫٠٠٠ ميل أو ٣٠٠٫٠٠٠ كيلو مترا فى الثانية) لرأى الضوء بجواره مادة ، ولما رأى الأشياء المادية التى كان يراها ، وذلك لاختلاف سرعته عن سرعتها .

(٣) قال العالم الفزيائى الفريد كستلر فى حديث له بصحيفة الفيجارو الفرنسية بمناسبة ظهور كتابه : « المادة .. هذا المجهول » كلما أوغلنا أكثر فى تركيب المادة كلما قلت قدرتنا على القول بأننا قد عرفناها ، فان جزءا منها يظل وسوف يظل إلى الأبد مما لا يمكن تفسيره لأنه خفى عنا ... ولما سئل : خفى بمن ! ؟ قال : بالمبدأ الأوحد ، بالنظام الكونى ، بالله — ربما » .

بالطريقة التى تقدمها هذه الحواس ، وأن إدراك الحقيقة واللب والصميم مما يقتضى جهدا كبيرا لمعرفته (١) .

هذا هو شأن المادة ، وهى من المحسوسات : فما البال بغيرها من المعنويات ! ؟ هل يستطيع العقل أن يدّعى علما كاملا بها ومعرفة تامة لها ، وهو الذى لايستطيع أن يفهم المادة إلا كما تُخيلها له حواسه وتُظهرها له من خلال الوهم والخداع ! ؟

إن ذلك لا يعنى — ولا يمكن أن يعنى — أن الدين يضاد العقل ، أو أنه لا يمكن للعقل أن يدركه ، لأن مفاد ذلك — إن قيل — أن الدين يخالف العقل ويدعو إلى اللاعقلانية .

الدين — فى حقيقة الحال — صيغة كونية عظمى ، يراها كل على قدر ما يطيق تكوينه وما تسمح له به رؤيته وما تؤهله له ثقافته . فالرجل والطفل ، المثقف والأمى ، المتعلم والجاهل ، الكبير والصغير ، كل من هؤلاء يستطيع أن يجد فى الدين ضالته وأن يجد فيه هدايته . ذلك لأن شأن الدين شأن شاهد ضخم — كالهرم مثلا — يراه كل إنسان حتى وإن كان بعيدا عنه أو كان ساذج المدارك سطحى المعارف . وكلما اقترب الرائى من الشاهد الضخم رآه على حقيقته أنقى طبيعة وأزهى رؤية وأصفى واقعا . ولكن يبقى الشاهد مع ذلك كنزا للأسرار لا يمكن الوصول إلى أعماقه مرة واحدة ، وخزانة للعلوم يصل العقل اليها موجة بعد موجة .

ذلك هو الدين ، فماذا ترى يعنى الدين فى الحقيقة ! ؟

الدين ، هو الإيمان بالله والاستقامة .

إنه دعوة إلى الإيمان الحق ونداء إلى الضمير الواعى ونفير إلى الحب الصحيح . .

---

(١) ترى مدرسة هامة فى علم النفس ، هى مدرسة علم نفس الجشطلت (أى الهيئة) أن خفض الخداع المحيط بالإنسان هام جدا لمعرفة الحقيقة .

(La Psychologie de la forme - par - Paul Guillame)

إن صميم الدين وجوهره يكمن فى الجذوة المقدسة التى تجعل من المؤمن ابداعا مستمرا لنفسه وللحياة ، وسلاما دائما لذاته وللمجتمع ، ونفعا خالصا للإنسان والإنسانية .

إنه ليس مجرد معتقد يُوَرّثْ ، لكنه فى الحقيقة مهام تنجز . وانه من اللازم أن يكون على ما كان أصلا ، وعلى ما ينبغى أن يكون ، روحا متجدد وحياة سامية .

إنه إن يكن كذلك . يرفع الإنسان إلى ذرا المعالى وآفاق السموق ، ويبدل الفكر الدينى من علم لاهوتى إلى علم إنسانى ؛ فينتقل من ظلام الكهانة إلى ضياء الإنسانية ، ومن حبس النص إلى إنفساح الروح ، ومن ضيق الحرفية إلى رحابة المعنى .

فما يقرر المصير الانسانى أن يكون الإيمان لدى الانسان صادقا مع نفسه ، وأن يظل كذلك ، دون أن ينتابه أى تدهور أو انحلال ، ثم ينمّى ذاته إلى مرتبة الحيوية الكاملة والوعى الصحيح والشعور الصادق . ومؤدى ذلك إيقاظ الشعور الدينى وإشعال الوعى الكونى لدى كل إنسان ، ثم الحفاظ على اليقظة نضرة صادقة وعلى الشعلة حية متوهجة ، حتّى يصبح الإنسان خلاّقا دائما لشخصيته ولمبادئه ، فعالا مستمرا فى مجتمعه وفى عصره .

إن العمل الأعظم للإنسان أن يصل إلى الدين الصحيح الذى لا يعرف السكون ولا الجمود ولا الحرفية ، ولا يوافق المؤمن عندما يدير ظهره إلى العالم ، وإنما يفرض عليه أن يشارك مشاركة كاملة فى تغيير هذا العالم — وإعادة بنائه عالما أفضل للإنسان — بفكر أصفى وإيمان أعمق وعمل أغزر وحماسة أشد (١) .

إن الدين بهذا المعنى يعيد التوازن إلى الإنسان والثقة إلى الإنسانية ، وإن المجتمع لا يمكن أن يقوم على استواء أو ينهض على سلامة إلا حين يقوم على الدين بهذا المفهوم المتكامل وعلى الشريعة باعتبار هامنهجا للتقدم والسمو .

(١) من كتاب لنا لم ينشر بعد ، هو « حياة الإنسان » .

مجتمع سلفى أم مجتمع عصرى !؟ :

عندما زار هيرودوت — المؤرخ الاغريقى — مصر ، فى القرن الخامس قبل الميلاد ، سمع المصريين يقولون إنه فى البدء حكم الآلهة مصر (١) ، ثم حكمها بعد ذلك أنصاف الآلهة ، ثم حكمها بعد ذلك الناس(٢) . وقد ظل المصريون أسيرى هذا الاعتقاد منذ انتهت الدولة القديمة — بعد عصر بناة الأهرام — فكانوا فى قرارة نفوسهم يتبرمون بحكم الناس ويتطلعون إلى عودة أوزوريس من جديد ، حيث يحكمهم مرة أخرى فيعودون إلى عصرهم الذهبى ، ويرجعون إلى عهدهم الزاهى ، وينعمون بحكومة الله (٣) .

وهذا الذى كان يقوله المصريون هو أصدق تعبير عن طبيعة البشرية . فهذه الطبيعة تميل دائما إلى الماضى وتحن إلى الذكريات ، فتبالغ فى تقدير

---

(١) كان أوزوريس إلهاً فى اعتقاد المصريين القدماء ، وكذلك كان حورس ، وكلاهما حكم مصر فى بداية التاريخ .

(٢) Herodotus, the histories

(٣) وقد ظهر ذلك فى أقوال الحكيم المصرى إيبور (الذى عاش فى الأسرة السادسة) إذ يقول : إن (الحق والعدل والاستقامة) موجودة فى البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العسف . ويقول : وفى الحق أن السرور قد مات ولم نعد نتذوقه بعد ، ولا يوجد فى الأرض إلا الأنين الممزوج بالحسرات . ثم يقول فى نبوءة شهيرة عن عودة الملك المثالى الذى حكم مصر فى بداية التاريخ (أوزوريس) : أنه يطفىء لهيب(الحريق الاجتماعى) ويقال عنه إنه راعى كل الناس . ولا يحمل فى قلبه شرا . وحينما تكون قطعانه قليلة المدد فإنه يصرف يومه فى جمعها .. ليته عرف اخلاقها فى الجيل الأول ، فعند ذاك كان فى مقدوره أن يضرب الشر .. وكان فى مقدوره أن يقضى على بذرتهم ... أين هو اليوم ؟ . ويرى الأستاذ برستد فى كتابه فجر الضمير ، ان هذا الحكيم كان بداية عهد الأنبياء الاجتماعيين ، أى الأنبياء الذى يدعون إلى الاصلاح الاجتماعى ، وقد كثروا فى بنى اسرائيل وكان أظهرهم أشعياء النبى .

ومما هو جدير بالذكر أن فى نبؤات أشعياء نبؤة عن مصر لا تتحقق إلا فى العصر الحالى ، عندما يجف النهر (ربما كان معنى ذلك انتهاء الفيضان بعد السد العالى) ، ويئن الصيادون وكل من يلقى شصاً فى النيل ينوح (حيث لا توجد أسماك) ، وكل العاملين بالأجرة (ذوو الدخول الثابتة) يكونون مكتئبين ، ويوجد تهديد لمصر من جهة أرض يهوذا (اسرائيل) وتكون فى مصر عدة مدن تتكلم بلغة كنعان (المستعمرات الاسرائيلية) وعندما يتحقق ذلك كله يرسل الله مخلصا ومحاميا لسنقذ الجميع . (أشعياء الأصحاح ١٩) .

ما سلف وفى تقديس الأسلاف ؛ لأنها ترى الحاضر واقعا بما فيه من قصور وشرور وأخطاء ، بينما يبدو الماضى صورة زاهية ذات بُعد واحد ، لا عمق فيها ولا حياة ، وبالتالى لا خطأ ولا شر ولا قصور . وحتى إن بدا ثمة خطأ أو شر أو قصور ، فإن الطبيعة تميل إلى تبريره وإلى تهذيبه ، وإلى وضعه ضمن أطُر أدبية أو أسطورية يزول فيها الخطأ وينتهى الشر ويتبدد القصور ، فيتفوق الصواب وينتصر الخير ويتغلب الكمال دائما . ومما لاشك فيه — أن الصواب قد يتفوق وأن الخير قد ينتصر وأن الكمال قد يتغلب ، غير أن ذلك لا يحدث على الإطلاق وفى كل الأحوال . فقضية الصراع بين الأضداد مستمرة ما استمرت الحياة ، وفى هذه القضية كثيرا ما يغلب الخطأ أو يسود الشر أو يزيد القصور . . ولو إلى حين ! !

وربما كان للطبيعة البشرية فى تقدير الماضى وتقديس الأسلاف ما يبررها . فنى الماضى كانت الحياة بسيطة ساذجة وكانت العلاقات قليلة واضحة ، وفى مثل هذا المناخ يبدو الناس أقرب إلى الفطرة وتظهر العلاقات بعيدة عن الأعماق ، فيخيل للناظر من خلال الزمن البعيد أن البساطة نقاء سريرة وأن السذاجة سلامة طوية وأن السطحية صفاء وداد .

وفى مجال الأديان ، يساعد على أفكار السلفية ورغبة العودة إلى الماضى أن الفترات الأولى من الدعوة إلى الدين هى على الدوام فترات هامة فى حياة المؤمنين ، ففيها عاش الرسول والمؤمنون الأولون بما لهم من مكانة فى النفوس ، وفيها كان الكفاح الصعب من أجل الدعوة ، وهو كفاح تكلل بالنجاح ، وتُوّج بالنصر ، فأصبح مثلا ومثالا . لذلك يظل الاتباع دائما مشدودين إلى هذه الفترة بعلائق من الحنين ووشائج من التأسى وروابط من التمثل .

لهذه المعانى جميعا ، وُجدت جماعات من المسلمين ترى أن الإسلام لن يقوم وأن الشريعة لن تطبق إلا إذا عاد المجتمع إلى عصر الإسلام الأول واسترجع عهد السلف الصالح .

هذه هى دعوى السلفية فى الإسلام ، فهل هى تدعو إلى مجتمع صحيح ؟

إن حياة النبي محمد (ﷺ) واضحة جلية من آيات القرآن الكريم : ومنها يظهر أن النبي ظل طوال حياته يكافح حروب المشركين ومكائد أهل الكتاب ونفاق بعض الأتباع وأطماع البعض الآخر الذى كان ينظر إلى الغنائم أكثر مما ينتبه إلى الدين ويميل إلى الدنيا أضعاف أضعاف اتجاهه إلى الله .

وفى عهد أبى بكر ارتدت قبائل من المسلمين فحاربها لذلك وحاربها لأسباب أخرى ..

وفى عهد عمر بن الخطاب طمع البعض فى أرض السواد وفى الجزية تُفرض على رعايا البلاد المفتوحة ، حتى وإن كانوا قد أسلموا . ولولا قوة عمر وحزمه وجرأته فى الإجتهاد لظهر فى مجال الإسلام مالا يقبله دين ولا تأمر به شريعة (١) .

وقُتل عثمان بن عفان ، وأياديه البيضاء معروفة لقاتليه ؛ قُتل وهو يقرأ المصحف ، وقاتلوه ممن شاهدوا النبي وعاصروا النبوة .

وقامت الفتنة بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، فشارك فيها جلّ الرعيل الأول من المسلمين ، يميل بعضهم إلى المال والدنيا والسلطان ، ويتقاعس بعض آخر عن كلمة حق أو جهاد مشروع .

وقامت بانتصار معاوية دولة بنى أمية التى تشبهت بالقياصرة ، وزادت عليها التمحل بالدين ومحاربة الخصوم باسم الإسلام .

---

(١) كان من رأى الصحابة أن جميع أراضى العراق غنيمة لهم بحق الفتح ، ورفض ذلك الرأى عمر بن الخطاب — وحده — وترك الأرض لأصحابها على أن يقتضى منهم جزية (ضريبة) ولولا هذا الرأى لتحول المسلمون إلى اقطاعيين منذ الفترة الأولى ، أو هجر أصحاب الأرض أرضهم فبارت وهلكت ، لأن العرب لم يكونوا على دراية بكيفية فلاح الأرض . وكان من رأى عمر بن الخطاب كذلك ألا تجبى الجزية من مسلمى البلاد المفتوحة كالعراق ومصر ، وكان من مؤدى هذا الرأى الصائب أن أصبحت هذه البلاد مراكز إسلامية وأصبح أبناؤها مسلمون أصليون لهم الحق فى حكم بلادهم ، وكان من شأن الرأى العكسى أن يجعل البلاد ولايات تابعة للحكم المتمركز فى العاصمة وأن يكون المسلمون من أبنائها رعايا هذا الحكم ليس لهم الحق فى حكم أنفسهم بأنفسهم .

إن ذلك كله لا يعنى أن المجتمع الإسلامى الأول كان مجتمعا غير صالح أو أن المسلمين الأوائل كانوا غير صالحين ، لكنه يدل دلالة جازمة على أن طبيعة المجتمعات قريبة من بعضها وأن للناس فى كل حين أطماعا وأغراضا وأخطاءاً . إنها مجتمعات بشرية وإن الناس بشر . ولابد فى البشر من الخطأ والقصور .

إن من يريد العودة إلى مجتمع السلف الصالح لا يستطيع أن يقطع بأن هذا المجتمع كان نقيا من الأطماع البعيدة بريئا من الأغراض الدنيوية خاليا من الأخطاء الجسيمة . فما تميز به هذا المجتمع حقيقة ، أن روح الإيمان — على العموم — كان عارما لم يلحقه تبدد ، وأن رغبة البذل — فى المجموع — كانت شديدة لم ينل منها ضعف . وإن ذلك يمكن أن يوجد من جديد مع تجديد روح الدين وفهم حقيقة الشريعة ، لا بالعودة إلى مجتمع ماض بعيد تستحيل العودة إليه . وإلا فكيف يمكن أن يعود المجتمع المعاصر إلى مجتمع المسلمين الأول ! ؟ هل يكون ذلك بالانسلاخ من روحه ونبذ منجزات الحضارة جميعا وخلع أردية التقدم كلها والإلتفات عن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة والفنون الإنسانية والآداب الشاملة فى كل اللغات ! ؟

إن فى الحضارة المعاصرة مزالق وأخطاء وأخطاراً ، لكن علاجها لا يكون بالإعراض عنها ، وإنما بالتداخل فيها بوعى يستطيع تمثّلها وقدرة تتمكن من تحويلها إلى اتجاه إنسانى وإلى قبلة إلهية .

وإعراض جماعة أو شعب عن الحضارة لن ينال منها ، لأنها ملأ العالم أجمع ، لكنه — بغير شك — يحرمها من عناصر الإصلاح التى يمكن أن تغير مسارها وتبدل مصيرها .

ومن ينكر الشمس يغمض عينيه ، فيعمى عن الحقيقة ولا ينال من الشمس شيئا . وكذلك ، من يعرض عن عصره إنما يقوقع نفسه ويشرنق روحه ولا يغير فى العصر شيئا .

لقد كانت عظمة الرسل والأنبياء أنهم سمو إلى أعتاب الجلالة فلم يقفوا

عندها ، بل عادوا إلى الناس بسموهم يرفعونهم إلى أعلى المراتب الإنسانية وأصدق المعارف الكونية . ولم يقف ضد الرسل والأنبياء إلا السلفيون الذى كانوا يعيشون فى الماضى ويحيون مع الأسلاف ، أولئك الذين قال عنهم القرآن :

« وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » (١) .

« وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (٢) .

الدين هو الإيمان بالله والاستقامة ، والشريعة هى المنهج الإلهى للتقدم ...

وان معنى التقدم ألا تعود الأنهار إلى منابعها ولا يرجع التاريخ إلى الوراء ولا يعود الزمان أدراجه . . ذلك لأن الحاضر يسير إلى المستقبل ، واليوم يصب فى الغد . والحياة وهى تسير تحمل كل يوم ، بل كل ثانية ، تغييرا كميا وكيفيا فى الروح الإنسانى والعقل البشرى والتاريخ الحضارى . كل شىء ، فى كل لحظة ، يتغير فى أبعاد شتى وفى نواح متعددة وفى فروع متشابكة . بحيث تصبح أى محاولة لوقف التغير أو الحيلولة دونه نوعا من الإنتحار الإجتماعى تأباه الإنسانية ويلفظه الدين .

والعمل الصحيح — فى هذا الصدد — هو الإمساك الواعى بمقود الحضارة وزمام المدنيـة لتوجيه هذه وتلك إلى أغراض إنسانية وأهداف كونية . ولا يتم ذلك إلا من خلال مجتمع عصرى قِبْلَتُه إلهية .

هل يقوم المجتمع على الإيمان أم على العمل ! ؟ :

يقوم الفكر الهندى — فى كل أديانه وفلسفاته واتجاهاته — على فكرة تناسخ الأرواح ، غير أن كلا ينظر إليها من جانب . وأحد هذه الإتجاهات يرى أن الفرد إن عمل شرا عاد إلى الحياة مرة ثانية حتى يُجازى على ما فعل ، وان عمل خيرا عاد إلى الحياة كذلك حتى يُكَافَأ على ما أحسن . وفى هذه

(١) البقرة ٢ : ١٧٠

(٢) المائدة ٤ : ١٠٤

الحياة قد يخطىء فيعود عودة قصاص .. وهكذا .. لا يُبعد الإنسان عن عجلة الحياة ويرفع عنه تكرارها إلا أن يُقلع عن كل فعل — خيّر كان أم غير خير — فلا يعمل أى عمل ، وإنما يتبتل فى انتظار الموت .

وسواء تسربت هذه الفكرة إلى مجال الفكر البشرى أم أن هذا الفكر وصل إلى معناها دون أن يعيها ، فالنتيجة أنه وُجد فى نطاق المعتقدات البشرية ميل إلى الكف عن العمل وإبطال كل فعل اكتفاء باعتناق فكرة ولو ضالة ، أو الإيمان برأى ولو كان فاسدا .

ومن هذا المعنى دخلت إلى الأديان افكار تُركّز على الإيمان وحده كأساس للنجاة والخلاص ومبرر لدخول الملكوت .

فنى المسيحية ، يعتقد البعض أن الإيمان بالسيد المسيح وحده كاف للنجاة من الخطيئة (١) . وفى الإسلام ، يعتقد البعض أن شفاعة النبى محمد (ﷺ) (أو شفاعة أهل البيت) بمفردها كافية لحمل المشفوع فيه إلى الجنة . والواقع أن مثل هذا الإعتقاد وذاك إفساد للدين وتدمير للايمان ، لأن الإيمان الصحيح يدفع إلى العمل المستمر النافع ، والنجاة من الخطيئة تكون بالإيمان والعمل(٢) ، كما أن الشفاعة — إن تكن — لاتكون إلا فى عمل قَصُر دون قصد أو ضل بغير تصميم .

لقد ربط الإسلام دائما بين الإيمان والعمل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » . وليست الصالحات — فى التقدير السديد — صلاة أو صوما فحسب ، انها العمل النافع للإنسانية ، المفيد للحياة ، المخلّص للفرد من الاستسلام للكسل والاستنامة للأحلام والعيش على أمجاد الماضى .

أما الاعتقاد العامى بأن شعبا قد اختير ، أو أن أمة هى خير الأمم ، دون إيمان صحيح وبغير عمل صالح ، فهو اعتقاد مدمر للأديان ومدمر للإنسان .

---

(١) « أن الإنسان لا يتبرر بأعمال الناس ، بل بايمان يسوع المسيح » . « .. بر الله بايمان لايمان ، كما هو مكتوب ، أما البار فبالإيمان يحيا » (رسالة بولس إلى روميه ١٧/١) .

(٢) « انه بالأعمال يتبرر الإنسان لا بالإيمان وحده » (رسالة يعقوب) .

إن الاختيار يكون اختيار تكليف بالعمل الذى يؤسَّس على محض الإيمان ، والتفضيل يكون بالقدرة على أداء المهام العظمى فى الوقت الذى لا يضطرب فيه الإيمان ولا يفتر .

وان المجتمع الصحيح لا يمكن أن يقوم إلا إذا اقتلع من بنيانه فكرة العوام من أن المسلمين أحق بالجنة لأنهم « أمة محمد » .. هكذا ، بغير إيمان صرّاح ودون أعمال صِحاح .

من الذى يقيم المجتمع الصحيح : الحكومة،أم المجتمع نفسه،أم أى فرد ! ؟:

عندما وُلى أبو بكر الخلافة خاطب المسلمين قائلا : « ... إن احسنت أعينونى ، وان أسأت قوّمونى . . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » وعندما وُلى عمر بن الخطاب بعده قال يخاطب المسلمين « إن رأيتم فىّ اعوجرجا قومونى » ولما رد عليه أحد المسلمين قائلا : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا » قال عمر « الحمد لله الذى جعَل فى أمّة محمد من يقوّم اعوجاج عمر بسيفه » .

هذا الذى بدر من أبى بكر وعمر — كبرى الإسلام بعد النبى — يدل على فهمهم الصحيح لرسالة الحكم ، وفهم المحكومين لحدود الحاكم حتى وإن يكن خليفة للرسول .

ان الحكم فى الإسلام تعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وتكافل بينهما على الفضل والمعروف ، وتحاور بينهما للبلوغ إلى أسمى درجات العدل والسلام . ونتيجة للظروف التاريخية التى مر بها الإسلام — بعد الخلفاء الراشدين — تفسّخت هذه المعانى تحت وطأة الرغبة فى السلطان ، وتغيرت الأهداف من ثقل الأطماع والشهوات ، فرجحت كفة الخلافة كثيرا ، وأصبحت هى الدنيا والدين ، السيف والذهب ، الإعزاز والإذلال . وسلّم الناس بذلك فتركوا مقاليدهم للخلافة — إن ركونا إلى الأمر الواقع أو إيثارا للأمن السلامة . وشجعت الخلافة هذا الاتجاه ، بالوعيد أو التهديد ، وبالمنح أو المنع ، حتى تأمن أى معارضة ضدها وتقضى على أى مبادرة للإصلاح .

ولما كان من المقرر — كما هو ملاحظ — انه تنشأ للحكام مصالح سلطوية (١) (نتيجة ممارسة السلطة ، ومن الرغبة فى استمرار هذه الممارسة والخوف من زوالها) فقد كان من الطبيعى أن تصبح للخلافة مصالح تخالف صوالح المسلمين . وبهذا أصبحت الخلافة فى جانب والمحكومين فى جانب آخر . وعزر هذا الوضع ورسّخه ، أن الخليفة لم يكن يُختار من المحكومين ولم يكن لهؤلاء الحق فى عزله ، أو حتى مراقبة أعماله .

من هذا الوضع الجامد أصبحت قضية الإصلاح فى المجتمع الإسلامى قضية مستعصية على الحل . فالخلافة التى تملك سلطة الاصلاح لا تريده . والمسلمون الذين يرغبون فى الإصلاح لا يقدرون عليه . ولو حدث وندب فرد نفسه لهذا الإصلاح فإنه سرعان ما يُدمَغ بالكفر والإلحاد والمروق على خليفة المسلمين وولى الأمر .

ذلك هو ما أدى إلى جمود الوضع فى الإسلام وصعوبة القيام بإصلاح شامل لمجتمعاته .... فكيف يكون الإصلاح فى العصر الحديث ! ؟

إن الأصل أن يبدأ الإصلاح من كافة الإتجاهات وأن يدور على كل المحاور ، فتقوم به الحكومة وينهض به المجتمع ويدعو له الفرد ، كل فى آن واحد ، وفى سبيل محدد للجميع متوافق عليه بينهم . غير أن ذلك كله أمنية من المستحيل تحقيقها ، لأن اتفاق الأطراف على هدف وجمعهم فى سبيل ليس أمراً ممكنا فى وقت غلب فيه الضياع وزاد التشتت وفاضت دواعى الأنانية .

والحكومات المعاصرة — من جانب — لا تستطيع أن تبادر إلى هذا الإصلاح ، لكثرة مشاغلها وتزايد أعبائها . ولأنها مجموعات فى حاجة إلى من يلم شتاتها ويمسك مقودها . ومن جانب آخر ، فإن التاريخ يسيل فى المجتمع ويحفر له مجراه ويحدد له بعض سبله ، وتاريخ المسلمين مع الخلافة لا يشجعهم على النظر إلى السلطان كداع للإصلاح أو راع للبعث .

---

(١) The Psychology Of Society - By - Morris Ginsberg.

وقيام المجتمع كله بالإصلاح أمر لا يحدث إلا إذا نُفِخَ فيه روح جديد ، يلغى منه التناقض ويبدد التعارض ، ويبعثه بعثا جديدا .

وترك الأمر لأى فرد يدعو إلى الاصلاح قد يؤدى إلى فتح الباب لجاهل أو مغرض ، يضرب للناس على وتر حساس ، ثم يسوقهم ضالين فى مسارب الجهل وفى جحور الأغراض الخاصة .

هذا هو الحال فى الإصلاح ، فكيف يمكن أن يكون إذن ! ؟

إنه ليلوح أن الثورة الإنسانية والبعث الروحى والتجديد الدينى والتطبيق السليم للشريعة ، كل أولئك منوط بظهور الروح العظيم الذى تؤيده العناية وتباركه الإنسانية وتوافقه الفطرة ، فيكون الصيغة المعادلة لكل التناقضات ، والقوة المجمعة لكل الأغراض ، والبعث الموحد لكل الصفوف .

وبهذا الروح العظيم يجلو الدين وتصفو الشريعة ، فيتبدد فراغ اللحظة ويمتلىء خواء العمر وتتجدد رتابة الحياة ويخف ثقل الزمن ويظهر الأفق المبين . .

إن الجلاء الحقيقى للدين لابد وان يستظهر الأصول الحقيقية للشريعة ، وأن يجعل هذه الأصول دربه المبين ونهجه المستقيم .


الأصول
الحقيقية
للشريعة

القانون – قَواعِدَ وأحكاما – إما أن يكون تعبيرا عن واقع المجتمع ، أو يكون صدورا عن إرادة الحاكم ؛

فهو تعبير عن واقع المجتمع حين يكون ناتجا عن ظروفه وروابطه وعلاقاته ، بقصد جلاء الظروف وتحديد الروابط وضبط العلاقات ؛

وهو صدور عن إرادة الحاكم حين يقرره الحاكم – فرداً أو جماعة – بقصد تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتجديد علاقاته ، وسواء كان ذلك يستهدف صالح الجماعة أم كان يستهدف صوالح أخرى .

والأحكام والقواعد التى نزل بها القرآن لم تكن تعبيرا عن واقع المجتمع الجاهل المتحلل الذى كان أسير الرذيلة حبيس الضياع ، وإنما كانت صدورا عن الإرادة الإلهية التى شاءت أن تفك أسر المجتمع كى يتحرر بالإيمان ، وأن تهتك حبسه ليتقدم صوب الإنسانية .

وقد كانت هذه القواعد وتلك الأحكام تصدر عن منهج واع للتقدم وشريعة سامية للتحرر ، فأدّت إلى تغيير شامل فى الروابط الإجتماعية وإلى تبديل كامل فى علاقات الناس بعضهم ببعض وبالكون. فلما استقرت الروابط على وضعها الجديد وانتهت إلى الحال المطلوب ، بدأ المجتمع يتجه إلى الفقه ليُحَقِّد له واقعة الجديد ويُنَظِّر ما بدأت تستقر به الحيـاة الإجتماعية والإقتصادية والسياسة . وبذلك استمر الفقه يوجد نظاما كاملا من القواعد والأحكام تساير الأوضاع الجديدة التى لم تكن قائمة عندما نزل القرآن . وكان هذا النظام – فى غالبه – تعبيرا عن واقع المجتمع ؛ يوافق – فى بعض الحالات – روح الشريعة ، ويجانب – فى بعضها الآخر – هذه الروح .

لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتجديد علاقاته ، فلما وقع التغيير وتم التبديل وتجددت العلاقات ، وقعت المناقضة :

فالاستمرار على القواعد والأحكام التى قصدت إلى التغيير والتبديل والتجديد يعنى أنها لم تحقق أهدافها ولم تستنفد أغراضها ، فلم يقع تغيير ولا تبديل ولا تجديد . والخروج من هذه القواعد والأحكام إلى قواعد وأحكام أخرى نتجت عن ظروف المجتمع وروابطه الجديدة وعلاقاته المتغيرة قد يُحمل على معنى ترك القواعد والأحكام المقررة .

وكانت نتيجة ذلك أن يحصر المجتمع أنشطته وأغراضه وأهدافه داخل قواعد وأحكام محددة ، أو أن يتجاوز هذه القواعد والأحكام إلى قواعد أخرى وأحكام جديدة توائم حاله وتوافق ظروفه . وقد ظل المجتمع الإسلامى — وما زال — يتخبط بين هذه الفكرة وتلك ، بدعوى الأصالة مرة ودعوى التجديد مرة أخرى .

إن الذى أوجد الصراع فى الروح الإسلامية ونشر القلق فى المجتمع الإسلامى وبذر الصراع فى الشخصية الإسلامية أن الفهم المحرف بلفظ الشريعة إلى غير معناه ؛ فبينما هو يعنى المنهج أوالسبيل أو الطريق فقد صرفه إلى الأحكام والقواعد والنصوص (١) التى تنشأ من المنهج وتصدر عن السبيل وتخرج من الطريق ، وبذلك ترك الأصل إلى الفرع واستبدل بالقالب ما ينتج عنه . وربما ساعد الفهم الإسرائيلى وتطور لفظ الشريعة فى الإسرائيلية على نشوء هذا الخطأ واستقراره (٢) . غير أنه كان من شأن هذا الخطأ الجسيم أن تحولت الروح من المنهج إلى الحكم ، وانتقل المجتمع من السبيل إلى القاعدة ، وتسربت الشخصية من الطريق إلى النص ... وهكذا كان التحول والانتقال والتسرب من الحركة إلى السكون ، ومن التغير إلى الثبات ، ومن التقدم إلى الجمود .

فالشريعة هى المنهاج الذى يهيمن على الأحكام ويطبعها بطابعه ، وليست هى الأحكام بحال من الأحوال ؛

---

(١) يراجع الفصل الخاص بالأصول اللغوية للشريعة .

(٢) يراجع الفصل الخاص بالأصول التاريخية للشريعة .

وهى الروح التى تنفذ ضمن القواعد والتطبيقات والتفسيرات ، وليست هى القواعد ولا التطبيق ولا التفسير ؛

وهى الحركة التى تتدفق فى كل نص وفى أى لفظ وضمن أى تعبير ، لكنها أشمل من النص وأرحب من اللفظ وأوفى من التعبير .

فالأحكام تستطبع المنهاج لكنها لا تستنفده ؛

والقواعد والتطبيق والتفسير تستلهم الروح لكنها لا تُجمدها ؛

والنص واللفظ والتعبير يستوحى الحركة لكنه لا يقيدها .

هذه هى الأصول الحقيقية للشريعة ...

إن الشريعة هى المنهاج اللازم للتقدم ، يظل يطبع الأحكام بطابعه دون أن يُستنفد فى حكم ، وهى روح للتجديد يستمر فى خلق قواعد جديدة وتطبيقات مستحدثة وتفاسير عصْرية ، لكنه لا يتجمد — أبداً — فى قاعدة أو فى تطبيق أو فى تفسير ...

وهى حركة للسير بالإنسانية — دوما — صوب الأهداف السديدة والأغراض السامية ، على ألا تتحجر فى نص أو تتبدد فى لفظ أوتتشتت فى تعبير ...

والاتجاه الصحيح فى تطبيق الشريعة هو فى الفهم الصحيح لها على أنها منهاج وروح وحركة ، وبذلك يُختَطّ المنهاج وتحمى الروح وتستديم الحركة — لما فيه صالح الإنسانية وما يحقق أهداف الدين — دون أن يضيع المنهاج فى حكم أو تموت الروح فى نص أو تخفت الحركة فى تطبيق ..

لقد كانت شريعة أوزوريس (ادريس) هى الدين ، وكان الدين عنده هو الشريعة : الإيمان بالله والاستقامة ..

وشريعة موسى هى الحق : فهى تضع الحقوق مع الواجبات وتحدد

الجزاء لكل إثم : وتدعو لإعمال الواجبات دون تخفيف وتطبيق الجزاءات في شدة .

وشريعة عيسى هى الحب : الحب الذى يدعو صاحب الحق ألا يبحث عن حقه ، ومن له الحق فى الجزاء ألا يفكر فى الجزاء ..

« أحبوا أعداءكم »

« باركوا لاعنيكم »

« أحسنوا لمن يسىء إليكم »

وشريعة محمد هى الرحمة : الرحمة التى تزاوج بين الحق والحب ، وتمازج الجزاء بالعفو ، والتعامل بالفضل والمعروف .

فبعد تبيان قواعد القصاص يقول القرآن « فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة » (١)

وبعد تحديد قواعد المعاملات ، يقول القرآن « ولا تنسوا الفضل بينكم » (٢) .

فمع الجزاء عفو ومعروف ، وضمن التعامل فضل وتقوى ...

والرحمة — فى الإسلام — هى أول صفات الله .. وأول أسمائه الحسنى « بسم الله الرحمن الرحيم » « سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة » (٣)

وتطبيق الشريعة الإسلامية يعنى أن تهيمن الرحمة على كل حكم ، وأن تطبع كل قاعدة وأى تطبيق أو تفسير ، وأن تكون هى الأساس فى النص واللفظ والتعبير ...

والرحمة ، تعنى التيسير على الناس ورعاية المصالح العامة والموازنة بين الحقوق والنظر إلى ظروف العصر وعدم التضييق على المؤمنين .

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٨

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧

(٣) الأنعام ٦ : ٥٤

الرحمة ، هى تمكين كل فرد من أن يُرشِّد نفسه وأن يسدد سبله وأن يحقق ذاته — فى نطاق الدين ومن خلال شريعته — دون أن نُصعّب عليه الحياة أو نعسّر عليه التصرف أو نضيق عليه الطريق ..

الرحمة ، ألا يغتال المجموع الفرد ولا يَفْتات الفرد على المجموع ... وإنما يتعاون الجميع — فى سبل الخير وضمن القيم الرفيعة والمبادىء السامية — لما فيه خير الفرد وخير المجموع معا .

الرحمة ، أن تتعايش الأسر فى ثقة وأمن وأن يتعاشر الناس فى مودة وعدالة .

الرحمة — دائما أبدا — هى فى صميم الأحكام وفى روح القواعد وفى أصل النصوص .

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن لا يمكن أن يكونا قد قصدا إلا الإنسان ...

ولقد خُلِقَ النص للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص ؛

وحبس الانسان فى نص ، والروح فى لفظ ، والحياة فى قاعدة ؛ أمر غريب عن الطبيعة ومضاد لروح الإسلام الذى يقدم المثل الأعلى فى الحركة والتجديد ...

« كل يوم هو فى شأن » (١) .

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٢) .

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن قصدا الأمر السليم والحكم السديد حين وضعا أمام الإنسان منهجا للتقدم وسبيلا للارتقاء وطريقا للتجديد ، فهذه هى الشريعة التى لو وضعها الإنسان فى قلبه لأصبح نبضا للحياة وخفقا للكون وصميما للوجود ..

---

(١) الرحمن ٥٥ : ٢٩

(٢) الرعد ١٣ : ١١

فكان كما يقول الحكيم المصرى « أتغذى من عدالة (شريعة) قلبى »(١) .

وكما يقول ملهم المزامير « فى قلبه شريعة إلهه » (٢) .

وكما يقول السيد المسيح « الحق والطريق والحياة » (٣) .

وكما جاء فى القرآن « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون ، نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون . نزلا من غفور رحيم . ومن أحسن قولا ممن دعا الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين» (٤) .

صدق الله العظيم

---

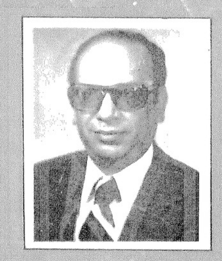
(١) كتاب الموتى لقدماء المصريين .
(٢) المزامير ٣٦ : ٢١
(٣) انجيل يوحنا ١٤ : ٦
(٤) فصلت ٤١ : ٣٠ — ٣٣

فهـــرست

* * * *

رقم الايداع بدار الكتب ٢٨٦٨ / ١٩٧٩
الترقيم الدولى ٩ — ١٥٦ — ٢٨٦ — ٩٧٧

مطبعة نهضة مصر



هـذا الكتـاب

رسالة تتضمن منهجاً مستحدثاً فى فهم الشريعة . لفظاً وتاريخاً وفلسفة وتطبيقاً . ثم تبين أصول الحكم فى الشريعة وطبيعة المجتمع الصحيح ، والأصول الحقيقية للشريعة .

والمؤلف

- مستشار بمحكمة الإستئناف العليا بالقاهرة .
- عمل وكيلاً للنائب العام . وقاضياً . ورئيساً للنيابة العامة . ووكيلاً للإدارة العامة للتشريع .
- نشر من كتبه :
  - رسالة الوجود .
  - تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى .
  - ضمير العصر .
  - حصاد العقل .